فدوى الجندي

الحجاب

بين الحشمة والخصوصية والمقاومة

ترجمة: سهام عبد السلام

2328

المركز القومي للترجمة



كثيرا ما ارتدت نساء عربيات تقدميات الحجاب في سبعينيات القرن العشرين خوفا من أهلهن وأشقائهن او احتراما لهم. وسرعان ما اتسعت هذه الحركة واكتسبت قوة دفع، وأشعلت شرارة جدل خلافي في الثقافة الإسلامية، كما أثارت ردود فعل لمن هم خارجها، تراوحت ما بين الحيرة والغضب. وارتفع صوت معلقي ومعلقات النسوية الغربية على وجه الخصوص بشجب الحجاب، الذي فسروه وفسرنه ارتجالا على إنه مظهر ملموس للقهر الأبوي للنساء.

لكن معظم المراقبين والمراقبات الغربيين والغربيات فشلوا في إدراك أن الكثير من النساء العربيات أخذن بالتحجب تأكيدا للهوية الثقافية وتصريحا ببيان نسوي عاصف، علما بأن الحجاب له تاريخ طويل ومركب. والحجاب لا يقتصر أمره على إزالة التهميش عن النساء في المجتمع، بل هو يمثل أيضا تعبيرا عن التحرر من إرث الاستعمار الكولونيالي. فالتحجب المعاصر باختصار كثيرا ما يدور حول المقاومة.

هذا الكتاب المثير للجدل يعتمد على عمل ميداني أصلي واسع النطاق، وعلى مصادر من الكتابات الأنثروبولوجية، والتاريخية، علاوة على مصادر إسلامية أصلية، وذلك ليتحدى الافتراض التبسيطي القائل إن الحجاب يعني في معظم الأحوال بالاحتشام، وعزل النساء، والشرف والعار.

تصميم الغلاف: ياسر عبد القوي

الحجاب بين الحشمة
والخصوصية والمقاومة

المركز القومى للترجمة

تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2328
- الحجاب بين الحشمة والخصوصية والمقاومة
- فدوى الجندى
- سهام عبد السلام
- الطبعة الأولى 2016

هذه ترجمة كتاب:

VEIL: Modesty, Privacy and Resistance

By: Fadwa El Guindi

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

الحجاب بين الحشمة والخصوصية والمقاومة

تأليف : فدوى الجندي

ترجمة : سهام عبد السلام

2016

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

الجندي ، فدوى

الحجاب بين الحشمة والخصوصية والمقاومة، تأليف:

فدوى الجندي، ترجمة: سهام سنية عبد السلام

ط ١ – القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٦

٤٤٠ ص، ٢٤ سم

١ — الحجاب – المرأة

٢ – الحجاب والسفور

(أ) الجندي ، فدوى (مؤلف)

(ب) سنية عبد السلام، سهام (مترجم)

(ج) العنوان ٣٩١,٢

رقم الإيداع ٢١٦٤٢ / ٢٠١٤

الترقيم الدولي: I.S.B.N - 978-977-718-934-7

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

أمل أن يصل هذا الكتاب لمن قررن ارتداء الحجاب، ولمن رفضن خلعه، ومن رفضن ارتداءه، ولمن ارتدينه دائما بحكم التقاليد، ولمن لن يتحجبن أبدا.

ملحوظات عن كيفية التعامل مع المصطلحات العربية في النص الإنجليزي

لم أتبع نسقا معينا في كتابة المصطلحات العربية بالحروف الإنجليزية في النص، اللهم إلا بالنسبة لحرفي "الهمزة" و"العين"، إذ استخدمت الفاصلة للتعبير عنهما لتيسير أمر نطقهما على غير المتخصصين. وعلى الرغم من أن بعض الكلمات أو الأسماء العربية قد صارت مألوفة لقراء الإنجليزية (مثل: مكة، ومحمد، وقرآن) فإنني أستخدم في كتابتها نسق الهجاء الذي تعتمده **المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية** ***American Journal of Islamic Social Sciences*** لتقريب النطق العربي لهذه الكلمات بأفضل ما يمكن لقراء الإنجليزية.

الهجاء المعتاد	الهجاء المستخدم
Mecca	***Makka***
Muhammed	***Muhammad***
Koran	***Qur'an***

معظم الكلمات العربية مطبوعة في الأصل الإنجليزي بالحروف المائلة [وفي الترجمة العربية بالحروف الداكنة]. وحيثما يتعلق الأمر بالمعنى، أحدد مواضع الضغط على مخارج الألفاظ في نطق بعض المقاطع بين قوسين بعد إيراد الكلمة العربية. كما أورد بعد كل كلمة عربية جذرها الثلاثي بين قوسين.

وقد توخيت الدقة في تحقيقي للترجمات الإنجليزية الموجـودة للـنص القرآني فيما يتعلق منه بتحليلي، وضاهيتها بسياقات المصادر الأخرى التـي استخدمتها، ألا وهي الأحاديث المروية باللغـة العربيـة، وكتـب التفسير العربية، والتقارير الإثنوغرافية(*) والتاريخية. واكتشفت أن ظلال المعـاني والفوارق الطفيفة بين المترادفات المتضمنة في النص الأصـلي كثيـرًا مـا تضيعان في الترجمات أو تدخل عليها تعديلات بسيطة، لكنها كافية لتغييـر المعاني على نحو كبير بالنسبة لهذا التحليل الأنثروبولوجي. وربما كان سبب الظهور المتكرر لبعض الأكليشيهات في الأبحاث العلمية يرجع إلى بعـض المقاطع المترجمة إلى الإنجليزية، ولا سيما الأبحاث التي تتناول موضوعات مشحونة بالحساسية مثل النساء والملبس. ومعظم ترجمات النصوص القرآنية والأحاديث ذات الأصل العربي وغيرها من المـصادر الإسـلامية العربيـة الواردة في هذا البحث من ترجمتي(**).

(*)الإثنوغرافيا كلمة من أصل يوناني مكونة من مقطعين: إثنوس، بمعنى شعب أو جماعة بشرية، وجرافو، بمعنى كتابة، والإثنوغرافيا منهج بحثي كيفي يهدف إلى فهم الظواهر الثقافية التـي تتجلى فيها المعارف وأنساق المعنى التي تسير على هديها حياة الجماعـات البـشرية علـى اختلاف ثقافاتها. وقد اخترت تعريب هذا المصطلح (كتابة نطقه الأجنبي بالحروف العربيـة) في ترجمتي لهذا الكتاب لعدم وجود مصطلح عربي مرادف يفي بكل ظـلال معـاني كلمـة الإثنوغرافيا (المترجمة).

(**) أي من ترجمة المؤلفة، د. فدوى الجندي (المترجمة).

استهلال

ولدت هذه الدراسة(١) من رحم عمل ميداني أجريته عن الحركة الإسلامية المعاصرة، وهي عبارة عن تحليل وإعادة تحليل لبيانات ضمنتها بحثا مركبا من مزيج من الإثنوغرافيا، والتاريخ، والنص القرآني، و**الحديث**، و**التفسير**. والدراسة ليست مجرد وصف إثنوغرافي للتحجب، ولا هي "دراسة لمجتمع محلي" ترتدي نساؤه الحجاب، مع التركيز على النساء. وقد اشتغلت بالعمل الميداني والبحث في هذا الموضوع منذ بدأت مشروع عملي الميداني عن الحركة الإسلامية في مصر في سبعينيات القرن العشرين. حدث هذا قبل إنشاء تخصص دراسات المرأة، حين لم توجد دراسات كافية متاحة عن خلفيـــة الموضوع للباحثات والباحثين في القضايا المتعلقة بالنوع من رجل أو امرأة. وقد مضيت قدما في عملي على هذا الموضوع ونشرت كتاباتي عنه، حيث وضعت النوع (من رجل أو امرأة) والتحجب في سياق ثقافي أوسع.

لم تكن كلمة **الحجاب** بمنطوقها في اللغة الإنجليزية **ڤيل** ***Veil*** اختياري الأصلي لعنوان النسخة الإنجليزية من هذا الكتاب. كنت أنوي أصلا لعدة أسباب أن أؤلف كتابا عن **الحجاب** بمنطوقه العربي ***Hijab***، وأجعل من هذه الكلمة المكتوبة بالخط العربي الفني عنوانا على الغلاف. لا توجد للكلمة الإنجليزية ***Veil*** التي تعني "**الحجاب**" وتنطق "**ڤيل**" أي إشارة مرجعية لغوية

بالعربية، بينما لكلمة "*Hijab* **حجاب**" كما تنطق بالعربية جذور ثقافية ولغوية هي جزء لا يتجزأ من الثقافة الإسلامية (والعربية) ككل. لكن الناشر فضل كلمة *Veil* **ڤيل** عن كلمة *Hijab* **حجاب**؛ لأنها أقرب للقارئة والقارئ ومألوفة لهما(*). الناشر على حق من زاوية التسويق، فكلمة *Veil* على الغلاف تزيد من سهولة تسويق الكتاب، بل إن لها صبغة جنسية [لدى قراء الإنجليزية وقارئاتها] أكثر من كلمة *Hijab* **حجاب**. ولم أقتنع بحجة التسويق.

وعندما ازددت إمعانا للنظر في الموضوع أدركت أن مقاومتي أنا شخصيا لاستخدام كلمة "*Veil* **ڤيل**" للدلالة على الحجاب تنبع من نفس نوع التحيز الذي يقع الكثير من الباحثات والباحثين في شراكه. فالحجاب موضوع يتجنب بعض الباحثين والباحثات [الكاتبين والكاتبات بالإنجليزية] تناوله بالدراسة بسبب ما يرمز إليه أيديولوجيا أو لارتباطه بالمخيلة الاستشراقية. وعلى الرغم من وجود كلمة *Veil* **ڤيل** للدلالة على الحجاب في الكثير–بل والكثير الجم– من العناوين، فإن مناقشة هذا المصطلح مناقشة علمية بحثية لا تشغل في معظم الكتابات إلا بضع صفحات، بل حتى بضع فقرات. ومعظم هذه الكتابات تهاجم الحجاب، أو تتجاهله، أو تقصيه جانبا، أو تترفع عن تناوله، أو تقلل من شأنه أو تدافع عنه. وتصل أساليب هذا التناول إلى أبعاد متشنجة محمومة في وسائل الإعلام، حيث نما فيها عداء للحجاب (حتى وإن كان هذا تحت عباءة النزعات الإنسانية أو النسوية أو حقوق الإنسان) من المملكة العربية السعودية (بعد اندلاع شرارة حرب الخليج) إلى إيران (بعد

(*) تتحدث المؤلفة هنا بالطبع عن ناشر النسخة الأصلية للكتاب المكتوبة باللغة الإنجليزية، وعن قراء وقارئات هذه اللغة (المترجمة).

الثورة الإسلامية)، ويتركز هذا التناول الآن على طالبان مع ازدياد قوة قبضتها على مقاليد السلطة في أفغانستان. يقع الكثير مما يقال في هذا الموضوع تحت بند المركزية العِرقية (بل والرؤية ذات الصبغة الشخصية التي تتجلى فيها مخاوف المؤلفين والمؤلفات)، ولا يُظهِر أدنى فهم لكيفية وضع هذه الحركات في سياقها في إطار السياسات العالمية (فقد ظهرت حركة طالبان مثلا نتاجا لأنشطة وكالة المخابرات المركزية الأمريكية المعروفة باسم سي آي إيه أثناء حربها ضد الاتحاد السوفييتي في فترة الحرب الباردة). وهذا التحيز قد وقف مع المعلومات المغلوطة حجر عثرة عرقل كتابة تحليل أنثروبولوجي تام، مما زاد من عرقلة فهم الحجاب، وجذوره، ومعناه في سياقه الاجتماعي-الثقافي على نحو مقبول.

وقد أدركت في مسار بحثي في موضوع الحجاب أن التحجب ظاهرة ثرية ولها دلالات، وهو لغة توصل رسائل اجتماعية وثقافية، وممارسة وجدت بشكل ملموس منذ قديم الزمان، ورمز له أهمية أيديولوجية للرؤية المسيحية -لاسيما الكاثوليكية- لخصائص أنوثة المرأة والتُقَى، ووسيلة مقاومة في المجتمعات الإسلامية، وهو حاليا مركز جدل بحثي عن النوع (من رجل أو امرأة) والنساء في الشرق الإسلامي. ويحتل الحجاب في حركات النشاط الإسلامي موقعا مركزيا باعتباره رمزا لكل من الهوية والمقاومة.

يحمل الكتاب [في نسخته الإنجليزية] إذن عنوان **الحجاب** باستخدام الكلمة الدالة عليه في اللغة الإنجليزية ***Veil***. سينعم هذا الكتاب على الحجاب بتحليل وفهم تامين. إنه ليس دفاعا عن الحجاب ولا هجوما عليه، بل هو جهد

بحثي للاقتراب من فهمه على نحو أكثر اكتمالا. الأمر ليس مجرد استخدام كلمة *Veil* الإنجليزية موضوعا للكتاب بدلا من كلمة حجاب بمنطوقها العربي *Hijab*، فكلمة *Veil* الإنجليزية تدمج الحجاب في إطار أوسع ألا وهو إطار أنثروبولوجيا الملبس. فالحجاب بمنطوقه العربي *Hijab* مصطبغ بصبغة الخصوصية الثقافية أكثر من اصطباغ منطوقه الإنجليزي *Veil* بها، وهو يجسد بمنطوقه العربي *Hijab* مستويات ثقافية من المعنى، علاوة على تجسيده لجوانب اجتماعية من العلاقات، ومن الأحرى أن يحظى بفهم أفضل حين يوضع في سياق أكثر شمولا. إن نزع دراسة الحجاب من إطار دراسات المنطقة [الشرق الأوسط]، ودراسات المرأة، والدراسات الدينية، ووضعه بدلا من ذلك في إطار الدراسة الأنثروبولوجية للملبس ينزع عنه عباءة اختصاصه بمكان معين ويزيل عنه الغرابة. وأنا إذ أفعل هذا أدين بالشكر بشكل خاص لجوان أيتشر لتعاونها بشتى الطرق مع غيرها في أبحاثهن وأبحاثهم ومساعدتهم ومساعدتهن على نشرها، تلك الأبحاث الرائدة في مجال الدراسة المعاصرة والمنهجية لمجال الملابس. وقد غطيت في بحثي هذا رؤى مأخوذة من تحليل الأفكار العربية عن **اللباس والحجاب**، وذلك بناء على الإطار الذي طوره هؤلاء الباحثون والباحثات أخذا عن الأبحاث المقارنة فيما بين الثقافات، وبالتحديد نموذج التواصل الاجتماعي-الثقافي. وقد نتج عن ذلك إطار يتناول الجوانب المادية للحجاب، علاوة على جوانبه الاجتماعية-الثقافية والرمزية.

في الوقت الذي كنت أكتب فيه هذا الكتاب، كانت الباحثات قد استكشفن وأنتجن الكثير من الأبحاث التي تشكل خلفية موضوع النوع (من رجل

أو امرأة) في الشرق الأوسط، مثلما نجد في كتابات ليلى أحمد، ومارجو بدران، وفاطمة المرنيسي، وليلى أبو لغد وغيرهن، حيث إن دراسات المرأة كانت قد اكتسبت قوة دفع. وقد وجدت بعض هذه الكتابات مفيدا، خاصة في تحديد مواقع المرجعيات العربية، وفي المادة التاريخية التي تشكل خلفية الموضوع وتركز على النوع (من امرأة أو رجل)، كما رجعت أيضا إلى مصادر أولية. لكن حيث إن هذا الكتاب ليس دراسة تاريخية في المقام الأول، فقد اعتمدت أيضا على مصادر ثانوية شملت مادة لها علاقة بتحليلي. وجدت في بحث ليلى أحمد الذي أخذ على عاتقه الاستكشاف التاريخي للنوع (من رجل أو امرأة) مصدرا ثمينا. لكن كتابي يختلف عن الكتابات الموجودة في هدفه (ألا وهو فهم التحجب وليس النوع (من امرأة أو رجل)، وفي تأويله الشامل للمواد التاريخية والدينية وفيما قدمه من تحليل.

يستدعي الفهم الشامل للجنس البشري توفر بيانات مقارنة من جميع المصادر المتاحة ذات الصلة بفهم المعنى الذي يربطه الناس أنفسهم ببنيتهم الثقافية (انظر وانظري: *Schweizer 1998*). وأنا أفحص الحجاب في العديد من السياقات وأجمع بين العديد من مصادر البيانات بشكل منسق. ترجع هذه الدراسة إلى التقارير الإثنوغرافية، والمواد التاريخية، كما ترجع إلى ثلاثة مصادر نصية باللغة العربية في النسخ المكتوبة بلغتها الأصلية، ألا وهي: **القرآن**، و**الحديث**، و**التفسير**، وتدمج كل هذا من خلال التحليل الإثنوغرافي للمادة المعاصرة والتاريخية بهدف الوصول إلى فهم لمختلف الجوانب المتنوعة لمجموعة المواد ذات الصلة بالموضوع.

لدي كلمة عن النص. لقد استخدمت كلمة "النص" في هذا الكتاب للإشارة إلى المواد الإسلامية المدونة في الكتب الدينية، وبالتحديد (وعلى

الأقل) في القرآن، والحديث، والتفسير. للإسلام مجموعة نصوص كثيرة أخرى. وأنا لا أستخدم كلمة "نص" للإشارة إلى الوثائق المكتوبة التي نشرها علماء الأنثروبولوجيا ولا بمعناها المجازي "الثقافة بوصفها نصا"، وهي موضة راجت حديثا. والتفسير هو مجموعة التفاسير أو التأويلات التي أنتجها علماء وخبراء إسلاميون.

عادة ما تستبعد الأبحاث الأنثروبولوجية المتعلقة بالشرق الأوسط النصوص الإسلامية، سواء بوصفها مصدرا للبيانات أو في التحليل. تستخدم تلك الأبحاث سورا قرآنية قليلة بشكل روتيني، خاصة السور التي تتناول موضوع النساء، وهي تأخذها من مصادر ثانوية وتسلم بمعناها دون النظر فيها بعين نقدية، ولا التحقيق في ترجمتها الإنجليزية. وقد تُرِك التحقيق النقدي لمحتوى المصادر النصية الإسلامية لعلماء الدين، وطلبة وطالبات الدراسات الإسلامية، والباحثين والباحثات في دراسات الشرق الأوسط.

استخدمت في استكشافي للنص إجراء سياقيا ومقارنا، ففحصت أجزاء من النص ذات علاقة بموضوعي وقارنتها بأجزاء أخرى من نفس المصدر. أي إنني حين كنت أفحص مفهوما ذا علاقة بموضوعي ورد في آية معينة من سورة معينة كنت أفحصه مقارنة بوجوده في غيرها من آيات نفس السورة وغيرها من السور أيضا. وفحصت المعلومات الواردة في القرآن بمقارنتها بنظيراتها في التفسير والحديث. وهذا الإجراء لابد أن يكون منهجا نظاميا حتى ينتج الملاحظات والمعاني التي تمكنت من استنباطها، وبعد ذلك كنت أفحصها في مقارنتها بالتقارير الإثنوغرافية.

المدخل الذي انتهجته في هذا الكتاب يسد الفجوة الموجودة بين الاتجاهين الموجودين في دراسات ظواهر الشرق الأوسط: اتجاه الباحثات

والباحثين في العلوم الدينية والإسلامية، الذين واللاتي يستندون ويستندن بشدة على المصادر النصية، واتجاه باحثات وباحثي العلوم الأنثروبولوجية اللاتي والذين يدرسون منطقة الشرق الأوسط، ويستندون ويستندن بشدة على التقارير الإثنوغرافية المعاصرة، ويستفيدون ويستفدن على نحو هامشي من نصوص المصادر الثانوية أو الإنجليزية المترجمة.

يشيع الاعتقاد بمفهوم فحواه أن النص الإسلامي ينأى بعيدا عن حياة الناس، وهو من ثم لا علاقة له بالدراسات الأنثروبولوجية عن المسلمين. كتب جيرتز في كتابه الكلاسيكي *Islam Observed (Geertz 1968)* أن الإسلام فقه، وتشريع وعقيدة. وميز "التدين" عن "خضوع الذهن لمعتقدات دينية جامدة، تسيطر عليه ويعتنقها. العقلية الدينية تحتفي بالإيمان لا تؤكده. صنفت النصوص الإسلامية المقدسة في فئة التراث العظيم، وربط الإسلام المعيش بالممارسات الشعبية، وهو تراث أقل شأنا. عرّف أنطون *(Antoun 1968: 171)* الأول بأنه الشرع الإسلامي والأخلاقيات القرآنية؛ أما التراث الأقل شأنا، ألا وهو الإسلام المعيش، فهو لدى أنطون يضم أعراف القرية ومعتقداتها (*Antoun 1968:*٦٧١). الإسلام المعيش يعني المعتقدات والطقوس ذات الخصوصية التي قد يسميها البعض المعتقدات الشعبية أو الخرافات، وتشمل موالد "الأولياء"، ومصائرهم، وبركاتهم، و"يد فاطمة"، أو "الأشياء الغامضة" كما سماها جيرتز، وتساءل متعجبا عما إذا كان "تحت تلك القباب ... أي شيوخ(*)" *(Geertz 1986: 23)*. اعتبر أنطون هذين النوعين من الإسلام

(*) في النص الأصلي: "*any pigeons in ... these pigeonholes*"

وترجمتها الحرفية "ما إذا كان في أبراج الحمام تلك ... أي حمام"، لكني فضلت ترجمتها بمثل اصطلاحي شيير في اللغة العربية تقريبا للمعنى في ثقافة قراء العربية وقارئاتها (المترجمة).

مستويين تحليليين منفصلين من مستويات الفكر والعمل. وقد مال الباحثون والباحثات في علم الأنثروبولوجيا إلى التركيز على العناصر ذات الخصوصية عند دراسة الدين في المجتمعات المحلية للمسلمين. وتخيل آخرون أن من الممكن دراسة الشرق الأوسط دون إدخال الدين في دراسته. وقد استبعد الاتجاهان كلاهما الإسلام.

الغرابة إذن أن المسلمين في معظم المجتمعات المحلية التي درسها باحثو وباحثات الأنثروبولوجيا دأبوا على الصلاة (خمس مرات يوميا)، والصيام (يوميا في شهر رمضان من كل عام)، وحشد مواردهم الاجتماعية والمادية -على ما يكلفهم هذا من كلفة باهظة- لتمكين كبار السن من أفراد العائلة من الذهاب للحج إلى مكة ولو مرة في العمر. بل إن الجماعات التي تعيش في مناطق نائية، مثل (بدو الرشايدة) يحتفلون **بالعيد** سنويا باعتباره مناسبة مهمة. لكن كثيرا من التقارير الإثنوغرافية تقاوم الاعتراف بوجود مثل هذا البعد الإسلامي في الحياة اليومية، بل إنها استبعدَت هذه الممارسات باعتبارها من "طبيعة الأمور" في الإسلام.

إن هذا التقسيم للفهم المحلي للدين إلى تَدَيُّن وخضوع الذهن لمعتقدات دينية جامدة، أو إلى تراث عظيم مقَابل تراث أصغر شأنا قد أساء توجيه تلك الدراسات. لكن من العوامل الموجودة أيضا أن بعض الظواهر غيـــر قابلـــة للملاحظة، وهذه وظيفة النظرية ومناهج البحث. تختلف القابلية للملاحظة عن الوضوح للعيان في أنها من وظائف أدوات الاستكشاف وإجراءات التحليل.

لقد فرض على المجتمع الإسلامي الكثير من هذه التقسيمات الزائفة، فنجد إلى جانب التراث العظيم والتراث الأقل شأنا: الثقافة الشعبية والثقافة

الرسمية، والعام والخاص، والشرف والعار، والثقافة والطبيعة، والنص المقدس والتقرير الإثنوغرافي. لكن العلوم الأنثروبولوجية لدى أسلافنا، التي تعود إلى ابن خلدون، لم تكن مقيدة ومجمدة ومستقطبة إلى هذا الحد. فقد نشأت وتطورت عن عملية معرفية ديناميكية، وكانت تبني على أساس العديد من المصادر، أي مصادر. وكان لها أسلوب تحليل فريد في دمجه بين المصادر وعلمه.

الناس في الحياة العادية يدمجون بين عديد من الأبعاد. فالمسلمون يعيشون وفقا لأنماط إيقاعية في حياتهم اليومية وعبر دورة حياتهم تتراوح ما بين المكانين والزمانين المقدس والعلماني. والنص الإسلامي أبعد ما يكون عن التجمد في التعاليم الخاصة للعلماء الإسلاميين وكتاباتهم، إذ يمتد إلى المنابر الفكرية الشعبية للعبادة الجمعية ووسائل الإعلام العامة، وينقل من خلال التنشئة الاجتماعية والتراث الشفهي. وهو يدخل في تكوين البنى الثقافية التي تشكل التفكير وتؤثر في مجريات الحياة العادية[٢]. إن فصل النص الديني الرسمي عن التقرير الإثنوغرافي في دراسة المسلمين -مهما كانت درجة اقتراب نمط حياتهم من النمط التقليدي- يسيء تمثيل الواقع ويرسم له صورة زائفة.

هذه المشكلات تواجه دراسات المجتمعات غير الإسلامية أيضا. لقد أجريت عملا ميدانيا مكثفا على مدى طويل، أنفقت فيه اثنين وثلاثين شهرا في البحث الميداني واثني عشر عاما في الملاحظة، عشت فيها بين أهالي وادي زابوتيك بمنطقة أوكساكا[*]. يعتبر أهل هذه المنطقة أيضا كاثوليكيين (في هذه الحالة) "اسميا". وقد انشغلت بدوري أيضا بـــ "التركيز على المحلية"

(*) حضارة الزابوتيك هي حضارة السكان الأصليين التي ازدهرت في أمريكا الوسطى في جنوب وادي أوكساكا قبل وصول كولومبوس إلى تلك الأصقاع، ويقع هذا الوادي الآن في ولاية أوكساكا المكسيكية (المترجمة).

في دراستي بأن فصلت العناصر الرسمية للمسيحية عن الممارسات اليومية لهذه الجماعة من معتنقيها. لكن في نهاية المطاف، جاء المدخل النظري الذي صغته لوصف نسق طقوسهم مدخلا تكامليا، يوضح كيف يعتمد أهالي وادي زابوتيك على متون متنوعة من نصوص المعتقدات، تشمل العناصر الرسمية للمعتقدات الكاثوليكية. لم أبن تحليلي على الاستقطاب، بل بنيته على المتعارضات المتكاملة التي تنتقل على نحو ديناميكي يستوعب مختلف المتون. إنها عملية "حية معيشة"، قد يرى فيها البعض عَرَضًا متناقضات، ويتحدونها، ويبحثون عن وسائل لحلها. إن الاعتقاد عملية حية، على الرغم من أنها قد لا تكون ملحوظة في التحليل الأنثروبولوجي لو لم تكن الأدوات التي يستخدمها هذا التحليل حادة بشكل كاف.

كان هذا الوعي هو الذي وجه مشروعي التالي طويل المدى عن الحركة الإسلامية. أجريت عملا ميدانيا بين الشباب النشطين في هذه الحركة (الإسلاميين) في مصر منذ سبعينيات القرن العشرين أدى إلى اقترابي من الإسلام بوصفه ظاهرة حية معيشة ومن القرآن بوصفه وثيقة حية معيشة. حدث مرارا وتكرارا عبر التاريخ الإنساني أن أطهر الحركات التي يقودها أفراد أو جماعات قد ثارت ضد التفسيرات المكونة من "خليط من المعتقدات المتعارضة" التي نسجها الناس بأنفسهم أو أرغمتهم جماعة سائدة على اعتناقها بفرض "عملية تحكم" عليهم *(Nader 1977)*. قد لا تكون الولايات المتحدة الأمريكية على معرفة تامة بوقع استخدامها لوسائل ثقيلة اليد ضد المسلمين على إثارة ردود الفعل المتطرفة، كما أنها لا ترحب بالاعتراف بتأثيرات إسرائيل المدمرة للمنطقة والسياسات الإسلامية. فقد سبق أن انتهى المطاف بشعوب في جنوب إفريقيا والجزائر بالنهوض من استسلامها،

وأعادت الاستيلاء على مقاليد الحكم الرشيد، وحررت أراضيها من الاحتلال. تمر الحركات الإسلامية -مثلها مثل الكثير من الحركات التي تحدث عبر الثقافات- بمراحل عملية من التفكك المتناهي إلى الاستقرار المصطبغ بالصبغة الروتينية. لقد شهدنا إيران وهي تتحرك خارجة من الحالة الأولى وداخلة في الحالة الثانية (حيث إن الولايات المتحدة الأمريكية تسعى حاليا للتوصل إلى صيغة لإقامة العلاقات مع إيران) وتتحرك طالبان داخلة إلى الحالة الأولى بعد انتصارها على الاتحاد السوفييتي. والكثير من الأمريكيين ذوي الأصول الإفريقية الذين جلبوا إلى الغرب إبان العبودية كانوا في الأصل مسلمين حيث كانوا يعيشون في أوطانهم؛ والكثير من المسيحيين في جنوبي إسبانيا كانوا مسلمين في الأندلس قبل محاكم التفتيش. وقد جرى تنصيرهم بمثابة جزء من الجهود الرامية لإحلال الهدوء في المنطقة. تمر الكثير من مثل هذه المناطق بحركات إحياء إسلامية، فإعادة الحيوية إلى التقاليد الدينية نشطة اليوم في كل مكان تقريبا. يؤدي هذا أحيانا إلى حدوث عنف. وبعضها الآخر يسعى إلى استعادة القبض على هويته المقدسة. إن إعادة الإحياء من الملامح الظاهرة للإسلام اليوم، كما كانت منذ بدايات ظهوره في الجزيرة العربية. إن الحركات الشعبية تعيد إحياء عملية الإسلام، وغالبا ما يكون هذا بثمن باهظ.

وحيث إن قواعد الملبس (والتحجب) جزء بارز من الحركة، فقد فحصتُ الحجاب عن كثب. وأنشأت إجراءات ملموسة للملاحظة لكي أتجاوز مسائل المظهر والظهور للعيان. واتضح أن الحجاب ظاهرة مركبة. فعكفت على الارتحال من التاريخ إلى النصوص المقدسة، إلى التقارير الإثنوغرافية،

إلى الشعر، إلى التصوير الضوئي، وهي رحلة أنهكت أنفاسي. بحثت في مجموعات مختلفة من البيانات وعبر الحدود القومية. إلى أي مدى تضرب البراهين على حدوث هذه الممارسة في القدم؟ من الذي مارسها؟ هل هي الظاهرة نفسها؟ هل لها المعاني نفسها عبر العصور، والإمبراطوريات، والديانات؟ وصار البحث عن الإجابات رحلة استكشاف.

استكشفت تلك المنطقة الثقافية-الإقليمية الشاسعة (اليونانية، والبيزنطية، وحضارة ما بين النهرين، والمصرية، والعربية) بهدف دراسة سياقات مقارنة للتحجب وأيديولوجية التعامل بين النوعين (من رجال أو نساء)، وذلك بحثا عمّا فيها من أنماط، وظواهر متكررة، وتباينات في الممارسة والمعنى. فحصت أعمالا أخرى منشورة تتضمن مواد تاريخية (آركيولوجية) لتحديد الجذور الأيديولوجية للتقاليد الثقافية المعاصرة في منطقة الخليج العربي وفي مصر. ضمنت في بحثي الحالي ما أخذته من تلك الدراسات من ملاحظات. أشار الباحثات والباحثون في دراسات الشرق الأوسط عبر عدة عقود وحتى الآن إلى وجود جذور للتحجب ترجع إلى ثقافتي بين النهرين وفارس، كما أشاروا وأشرن إلى جذور لعزل الجنسين عن بعضهما البعض في الثقافتين الهيللينية والبيزنطية، ومن هؤلاء الباحثات عفاف لطفي السيد-مارسوت وغيرها. وفي أبحاث أحدث عهدا، استخدمت ليلى أحمد منظور النوع (من رجل أو امرأة) لفحص هذين المركبين الإقليميين، اللذين نظمتهما باستخدام التقسيمات الجغرافية، مثل دراسات حضارة بين النهرين ودراسات حضارات البحر الأبيض المتوسط. أما أنا فقد نظمت الفصل الثاني من هذا الكتاب، والمعنون ("الحجاب من منظور التقاليد المقارنة") على أساس الموضوعات بدلا من الجغرافيا. استشففت خمسة موضوعات من بين المواد المكتوبة

عـن التقاليـد القديمة في الإقليم التي ميزت السياقات المتباينة، ألا وهـي: موضوعات تتعلق بالتكامل بين النوعين (الرجال والنسـاء)، وموضـوعات تستبعد أحد النوعين، وموضـوعات عـن التراتـب الهرمـي للنـوعين، وموضوعات ذات علاقة بالمساواة بين النوعين، وموضوعات ذات علاقـة بعزل النوعين عن بعضهما البعض. يشكل هذا التصنيف الفارق خلفية فهـم التحجب كما يقدمه هذا الكتاب. من أحد اكتشافاتي عبر مجمـل استكـشافي للموضوع أن الحجاب -متمثلا في شكل مادي لأصل واحد- قد صار ملكـا لدراسات النوع (من رجل أو امرأة)، وأن تلك الدراسات قد تجاهلت تحجـب الرجال وسياقه الثقافي الأعظم اتساعا. هذه الدراسة لا يقصد أن تكون كتابـا عن النوع (من رجل أو امرأة) أو عن الإسلام، لكنها استكشاف للحجاب كما هو متضمن في الإسلام، والثقافة والمجتمع.

يقع الحجاب عند التقاء مفارق الطرق بين الملبس، والجسد، والثقافة. وأنا أستند إلى النموذج الشامل في التواصل الذي ظهر ليخدم دراسة الملبس عبر الثقافات. وقد وسع هذا النموذج من الآماد المحتملة لطرق النظر إلى الحجاب. خضع المكون غير المادي ولا الملموس للحجاب إلى التحليل الرمزي، لا بالاستغراق فيما أسماه باتسون- "مهرجان لتأويل الرموز" (*Bateson 1958 [1936]*) ، بل بالفحص المسهب لمختلف مجموعات البيانات الواردة عنه في مختلف السياقات، التاريخية، والإثنوغرافية، والبصرية، والنصية، التي تقدم معانيَ تدور حول المقدس دون أن تقتصر على المادي.

فحصت الملاحظات المستمدة مـن النـصوص وقارنتهـا بالبيانـات المأخوذة من التقارير الإثنوغرافية. أما المفاهيم والفرضيات التي ظهرت عند تحليل بيانات التقارير الإثنوغرافية التي استقر الرأي على أنها مركزية لفهم

الموضوع فقد صنفتها في فئات وفقا لما فيها من خواص مشتركة أو على أساس تقاربها الاشتقاقي في اللغة العربية. فمن أمثلة هذا التصنيف في فئات حُرمة -حرام -حريم (القدسية والخصوصية). وهذه بدورها ترتبط بمفاهيم الحشمة والتحشد* (ضبط النفس، والاحترام، والكرامة)، وهو تصنيف لإرساء فهم للمعاني المحورية للقدسية، والحَرَم، والاحترام والخصوصية بطريقة عربية-إسلامية متميزة.

أظهرت في الجزء الثاني من هذا الكتاب حجة فحواها أن الحجاب في الثقافة العربية المعاصرة يدور إلى حد بعيد حول الهوية، والخصوصية، هوية الحيز المكاني والجسد وخصوصيتهما. وأنا أذهب إلى أن خاصيتي الحشمة والعزل ليستا كافيتين لتمييز الظاهرة كما يجري التعبير عنها في الشرق الأوسط. إن التحجب يفرض وجود مسافة بين الأفراد وبعضهم البعض، وهذه المسافة تدل على انفراد البعض بالمرتبة، والفوارق الطفيفة في المكانة والسلوك بين ذوي القربى. يرمز التحجب أيضا إلى عنصر من عناصر القوة والاستقلال الذاتي للفرد، ويعمل بمثابة أداة للمقاومة. ولم يكن حدثا عارضا أن كلا من القوى الاستعمارية والدولة المحلية قد استخدما تحجيب النساء على نحو ثابت باعتباره "مجال عملياتهما" أو بمثابة عنصر من عناصر "عملية تحكم". ومن المفارقات المثيرة للسخرية -كما يوضح البحث النصي في هذه الدراسة- أن حملات "التطهير" التي تقودها الحركات الإسلامية البازغة، كطالبان على سبيل المثال، ما زالت الآن في مرحلة بناء

(*) لفظ تحشد غير شائع الاستخدام بين الجماعات المتكلمة باللغة العربية، اللهم بين عرب الجزء الغربي من الجزيرة العربية (انظر وانظري حاشية رقم ٩٧) (المترجمة).

نفسها سياسيا، على المستوى الإقليمي أولا ثم على المستوى الدولي، من خلال عضوية الأمم المتحدة. إنها تشدد من قبضة تحكمها على مجتمعها وأهم ما فيه؛ يعني النساء. إنهم لا يدرسون **القرآن** بحثا عن أساسيات حياة الفرد المسلم. وحين يفعلون هذا سيجدون نموذجا أكثر طيبة. والقوى المتطرفة، ومعها العالم بأسره، تراقب انتفاضة الولايات المتحدة الأمريكية ضد المغامرات الجنسية في البيت الأبيض. وجميع شعوب العالم على اتساعه تراقب أيضا، ويقرأ أهلها على شبكة الإنترنت عن كيف أنتجت الثقافة الأمريكية في نهاية المطاف هذا النوع من الشابات اللاتي ينهمكن في ما يعتبره الكثيرون انحرافا جنسيا بسعيهن نحو الرجال الذين يشغلون مناصب السلطة. ما نوع القيم، والأسرة، وخصائص أنوثة النساء التي أدت إلى حدوث هذا؟ لا ينبغي الإقلال من تقدير أثر هذه الدراما التي أنتجتها قوة فائقة في الحياة الواقعية، ومثلتها على مسرح بعرض العالم، ففي نهاية المطاف، أثرت أعمال درامية أقل واقعية، مثل مسلسل "دالاس" في سبعينيات القرن العشرين على عالم المشاهدين غير الغربيين.

تلخيصا لما سبق، استمدت هذه الدراسة معلومات من الكثير من النطاقات الثقافية والأدوات المنهجية: أعمال ميدانية أصلية قائمة على البحث الإثنوغرافي (من أعمالي وأعمال غيري)؛ والمصادر النصية الإسلامية؛ وتحليل الوسائل البصرية؛ والتحليل اللغوي؛ والتحليل الثقافي؛ والتحليل الإثنوغرافي لمواد تاريخية. تستند دراسة التحجب المعاصر (منذ سبعينيات القرن العشرين) على عملي الميداني الذي أجريته في مصر وملاحظات جمعتها من رحلات بحثية إلى الكثير من أنحاء المشرق العربي، وجنوب

آسيا، وإسبانيا الأندلسية. يلقي نطاق هذا البحث الأضواء على الطريقة التي حللت بها جميع مجموعات البيانات المستخدمة هنا. يحدث التحجب في سياقات تاريخية، وثقافية، ونصية إسلامية. والعلوم الاجتماعية، مثلها مثل العلوم عامة، تبني على الموجود من المعارف بإضافة المزيد من البيانات الجديدة وإعادة التحليل بأسلوب أصيل. إن أفكار "البيانات الأولية" و"التحليل الأصيل" محملة بمغزى منهجي. عادة ما تكون البيانات الإثنوغرافية المكتشفة بالبحث الميداني المصدر الأولي في علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية؛ لكنها بالنسبة للمؤرخ مواد أرشيفية؛ ولعالم الحفريات ما يعثر عليه نتيجة لعمليات التنقيب عن الحفريات. لكن جميع أنواع البيانات قابلة للخضوع للتحليل الأنثروبولوجي، سواء كانت أولية أو ثانوية، إثنوغرافية أو نصية. يقدم علم الأنثروبولوجيا كلا من البيانات الأولية والأدوات المنهجية اللازمة لتحليل أي بيانات. ويتميز اتجاهه بمنظور خاص قائم على امتلاك ناصية المعرفة الثقافية. وأنا أذهب إلى أن علم الأنثروبولوجيا على وجه الخصوص لديه الدقة الصارمة والإطار والأدوات الخاصة بحقله المعرفي التي تلائم أكثر من غيرها هذا النوع من التوليفات، ألا وهو المزج بين نطاق واسع من المداخل ومجموعات البيانات في التحليل.

وقد أثريت تحليلي للحجاب تدريجيا من خلال المحاضرات الكثيرة التي دعيت لإلقائها على المستويين القومي والدولي منذ أن نشرت في عام ١٩٨١ بحثي عن الحركة الإسلامية في مصر، وهو بحث قائم على عمل ميداني. لكني أدين بالتبلور السريع للفكرة التي أدت إلى تأليف هذا الكتاب للمحاضرة التي دعاني د. توماس بلاكلي لإلقائها في مؤتمر أبحاث الوسائل البصرية، وهو صاحب فكرة هذا المؤتمر الذي ينظمه سنويا ويضطلع برئاسته.

يستغرق المؤتمر يومين، وهو حلقة دراسية تنعقد إبان اجتماعات الجمعية الأنثروبولوجية المعنية بالفترة السابقة على قيام أمريكا، والتي تكفلها جمعية الأنثروبولوجيا البصرية، والمؤتمر يحدث فيه تبادل ثقافي حر لا تحده حدود زمنية. حملت محاضرتي المدعمة بالوسائل البصرية عنوان "شفافية الحجاب". والمناقشات التي تلت هذه المحاضرة أعطتني قوة دفع تمخضت عن تأليفي لهذا الكتاب.

وإني لممتنة لعدد من الناس، منهم تلميذي السابق (الذي صار زميلي حاليا) ويليام سي يونج، الذي أمدني بسخاء وبعناية فائقة ومجانا بصور فوتوغرافية عن الرشايدة، وبتعليقات إضافية عن كتاباته المنشورة عن هذه الجماعة البشرية. وقد اكتشفت أيضا اتفاقي في الأفكار مع إحدى طالباتي السابقات في الدراسات العليا بجامعة كاليفورنيا، وقد صارت الآن زميلتي، وهي نيكول سولت. فالدكتورة نيكول سولت نشرت كتابا يفحص بدقة أفكار الجسد والذات عبر الثقافات، بناء على خبرتها الإثنوغرافية مع شعب الزابوتيك، وهذا الشعب هو مجال الدراسة الثقافي الآخر في بحثي. وأدين بالشكر أيضا للدكتورين طارق وهشام فتحي لما قدماه لي من أعمال فنية أصلية من فنون الخط العربي من إنتاج فناني خط مصريين من العاملين في مكتبيهما المعماريين بالقاهرة، ولعلي كونيالي وليفون مرديكيان لمساعدتهما لي بتقديم شرائح مصورة وبطاقات بريدية مصورة لأيقونات مصغرة من قصر توبكابي في إستانبول بتركيا.

وأعبر عن امتناني لإحدى طالباتي في صف دراسات الشرق الأوسط بجامعة جنوب كاليفورنيا، وهي ميجان آي توري، لمساعدتها لي في البحث بشأن المواد الإثنوغرافية المعاصرة والمواد التاريخية عن بلاد ما بين

النهرين. وإني لممتنة كذلك لمساعدتي في البحث، كورتني ميكيتين، وهي طالبة دراسات عليا بقسم الأنثروبولوجيا بجامعة جنوب كاليفورنيا، التي قدمت لي مساعدة لا تقدر بثمن في مرحلة تحديد العناصر البصرية للكتاب وفي السعي للحصول على تراخيص نشرها، وجلب هذه التراخيص.

وأشكر ريتشارد كورين، مدير مركز الحياة الفولكلورية والدراسات الثقافية في المعهد السيمثوني، لتزويده لي بصور فوتوغرافية التقطتها دافني شاتلوورث لاحتفال بسبوع طفل في مصر، وهي محفوظة بأرشيف المركز، كما أشكر دافني شاتلوورث على رسومها لقُلَّة السبوع وإبريق السبوع الفخاريين الممثلين للنوعين (البنات والصبيان). وأعبر أيضا عن تقديري لجاي روبي، المحرر السابق لكتاب **دراسات في التواصل البصري** لسماحه لي باستخدام صور ونصوص من هذا الكتاب. وقد جرى بيني وبين زميلتي إيفون حداد حوار غير رسمي حول أي من المشروعين اللذين أعمل عليهما سينتهي قبل الآخر، أهو مشروع الحجاب أم الحركة النسوية الإسلامية، وقد اندفعت قائلة لي على الفور: "الحجاب. الناس لا يفهمونه. بعد صدور كتابك عن الحجاب سيفهم الناس الحركة النسوية الإسلامية". وهي على حق فيما قالت، وهذا هو الترتيب الذي كنت قد افترضته. وأخيرا، أنا محظوظة لما لقيته من دعم دافئ غير مشروط من زوجي وزميلي الأستاذ دوايت و. ريد.

وإني لأدين بالكثير أيضا لدار بيرج للنشر، لما قدمته من مراجعين من الزملاء والزميلات الذين واللاتي أرسلت لهم ولهن المطبعة مخطوطي، فساعدتني ملحوظاتهم وملحوظاتهن على توضيح ملاحظاتي الميدانية وزادت من حدة تحليلي؛ كما أدين بالشكر لجوان إيشر، التي ما إن استمعت لمحاضرتي عن نتائجي الأولية حتى اهتمت بعملي وشجعتني على تطويره

ونشره في شكل كتاب؛ وأشكر أيضا كاثرين إيرل، التي عبرت عن اهتمامها الشديد بنشر الكتاب مما دعمني وشجعني، والتي بذلت جهدا مضنيا في مراجعة المخطوط وتحريره مما ساعد على تحسينه بأكثر من طريقة، وجعل من مهمة إنتاجه مهمة سارة بشكل غير محدود.

ولدي تعليق أخير عن التصورات المفروضة. هذا الكتاب ينأى بنفسه عن فكرتين تُفرَضان على نطاق واسع على الحركة الإسلامية. الأولى هي "الأصولية"، وهي فكرة مفروضة مشتقة أساسا من المسيحية الغربية التي هي غير ملائمة مفاهيميا، وغير دقيقة إثنوغرافيا، ومتميزة بالمركزية العِرقية. والثانية هي "الإسلامية" [بالمعنى الأيديولوجي] (التي كان مارسي أول من استخدمها في ١٩٢٨) ، وهي أيضا من المصطلحات التي أنشأها الباحثون الغربيون، والتي تستولي على الجدل الدائر حول الحركة الإسلامية وتحتكره، وتضعه في إطار خارج عن سياق الإسلام [بمعنى الدين والعقيدة]. وحين كُشِف عن أن الأصولية مصطلح ذو مركزية عِرقية، أخذ الباحثون بمصطلح الإسلامية [بالمعنى الأيديولوجي] بديلا له. لكننا لا نجد مرادفات معادلة لمصطلحي "الإسلامية" [بالمعنى الأيديولوجي] و"الإسلامي" [بمعنى معتنق هذه الأيديولوجية] في النقاشات التي تدور حول المسيحية [بوصفها دينا وعقيدة]، إذ لا توجد حركة "مسيحية" [بالمعنى الأيديولوجي] ، ولا "مسيحي" [بمعنى معتنق هذه الأيديولوجية]. لكن عند دراسة الإسلام، تحول مصطلح "إسلامي" [بمعنى منتمٍ للإسلام] إلى "إسلامي" [بمعنى معتنق للأيديولوجية الإسلامية] كما تحول مصطلح "إسلام" إلى "إسلامية" [بالمعنى الأيديولوجي]. المصطلحات

المستخدمة للدلالة على هذه الأيديولوجية والانتماء إليها باللهجة المحلية هي إسلامية وإسلاميين. وحركات الإحياء الديني في العالم الإسلامي لا تشكل ظاهرة خارجة عن إطار الإسلام، بل لها شرعيتها باعتبارها إسلامية [بمعنى منتمية للإسلام]. وقد تناولتها في تحليلي باعتبارها عملية تتكون من مراحل متعددة تطورت عبر عقود من الزمان استجابة لأحداث اجتماعية-سياسية داخلية وخارجية، باعتبار ذلك من الوجوه النشطة الفعالة ديناميكيا للإسلام، وفي سياقات من التحرر والمقاومة.

الجـزء الأول

أبعـاد التحجب

١ـ مقدمة

تدخل كلمة الحجاب بمنطوقها في اللغة الإنجليزية *Veil* فــي عنــاوين الكثير من الكتابات المنشورة، وعلى الرغم من ذلك فقــد عوملــت ظــاهرة الحجاب بطريقة سطحية، إذ عومل الحجاب باعتباره موضــوعا متجانــسا، عنصرا ماديا من الملابس يكاد يكون متضمنا بالكامل في موضــوع النــوع (من رجل أو امرأة)، تحَرِّفه التقارير المتميزة بالمركزية العِرقية، أو تدرسه من منظور دراسات المرأة وحده. هذان المدخلان (مدخل المركزية العرقيــة ومدخل دراسات المرأة) يعتبران التحجب في الشرق الأوسط عنــصرا مــن عناصر كتلة مادية–أيديولوجية مصمتة مكونة من ممارســات ومؤســسات عادات وتقاليد يفترض أنها مرتبطة ببعضها البعض وإنها تكون مركبا واحدا هو **الحجاب – الحريم – الخصيان – عزل الرجال والنساء عــن بعــضهما البعض – تعدد الزوجات**. تقدم بعض الدراســات *(L. Ahmed 1992: 17, 18)* هذه الكتلة على أنها نشأت منذ آلاف السنين وانتــشرت عبــر الحــضارات الفارسية، وحضارة ما بين النهرين، والحضارات الهللينية، والبيزنطية، بدءا من حكم أباطرة فارس القدماء المعروفين باســم الأخمينيــين[٣] إلــى حكــم الإغريق، ثم الإمبراطورية الفارسية الحديثة المعروفة باسم البارثية[٤]، إلــى الساسانيين[٥]، عبر سلسلة من الغزوات المتعاقبة، التي يزعم أنها اســتعارت الحجاب من خلال حكم مختلف العائلات المالكة عبر الإقليم، ليــصير فــي النهاية من الممارسات الاجتماعية العادية. يعتبر المنظور النــسوي أن هــذه

الكتلة المركبة من مؤسسات العادات والتقاليد إما أن تكون سببا مباشرا لقهر النساء عبر العصور أو تعبيرا عن ذلك القهر. لقد هيمنت النسويات ذوات الأيديولوجية الغربية (سواء من كانت منهن في الشرق أو في الغرب) على خطاب الحجاب، ورأينه بمثابة وجه من وجوه النظم الأبوية وعلامة على تخلف النساء، وتدني منزلتهن، وقهرهن(٦). إن هذا المدخل ذا البعد الواحد يضيّق من سبل دراسة الحجاب ويقصرها على تحليل سياق وحيد ويؤدي إلى رؤية محرفة لظاهرة اجتماعية مركبة(٧).

أولا، افتراض أن ممارسات التحجب قد انتقلت من منطقة إلى أخرى بأسلوب "التتابع"[8] يبالغ في تبسيط الأمر. فعلماء وعالمات الأنثروبولوجيا قد استبعدوا واستبعدن منذ زمن بعيد فكرة حدوث التجديد بمجرد انتشار الثقافات والاتصال بينها وحدهما، واكتشف هؤلاء العلماء والعالمات أن الكثير من التطورات الثقافية (إن لم تكن معظمها) حدثت عبر تاريخ البشرية عن طريق عمليات ابتكار مستقلة. توجد أيضا عمليات استيعاب ثقافي وتوفيق بين الثقافات تفعل فعلها في مواضع التقاء الثقافات(٩). وعلى أية حال، ما لم يكن البحث تنقيبا علميا (آركيولوجيا) أو معترفا له بالصفة الأيديولوجية أو الأسطورية أو كليهما، ومالم يقم البرهان على منهج بحث علمي، تكون قيمة أخذ أصول العادات والتقاليد في الاعتبار محدودة، خاصة حين يتعلق الأمر بشيء مادي واحد.

وثانيا، من غير المثمر تحليليا ربط عدة مؤسسات عادات وتقاليد ببعضها البعض مثل الحجاب- الحريم - عزل الجنسين عن بعضهما البعض- تعدد الزوجات، لأن كل عنصر من هذه العناصر قد يكون له

تاريخه الخاص، ودوره في المجتمع، ومعناه الثقافي. وتوجد براهين كافية للإشارة إلى أننا نتعامل مع ظواهر متعددة، وطبقات من المعاني، وسياقات مختلفة. كل منطقة ثقافية استخدمت في مختلف العصور العناصر نفسها أو عناصر مماثلة بطرق مختلفة وأعطت الحجاب معنى مختلفا(١٠). حين ننظر إلى كل من تلك العادات والتقاليد على حدة يسمح لنا ذلك باستكشاف شامل وأكثر تركيزا للحجاب في سياق عبر ثقافي (إثنوغرافي)، قائم على أساس البراهين المتاحة، ويسمح بإجراء تحليل في إطار مفاهيمي مؤسس على أرضية افتراضات متفق عليها في علم الأنثروبولوجيا(١١).

وثالثا، فإن جمع الحجاب في فئة واحدة مع غيره من العادات والتقاليد يقصر دراسة التحجب على النساء. توجد دلائل إثنوغرافية تدعم وجود ممارسات للتحجب بين الرجال في الشرق العربي قبل ظهور الإسلام وبعد ظهوره. يستلزم فهم ظاهرة الحجاب أن يدرس الباحث أو الباحثة سلوك التحجب لدى الجنسين. كما أن معظم التقارير الوصفية الموجودة عن الحجاب توجد في كتابات تركز على النساء، لا على الحجاب. يعني هذا أن تلك الكتابات لم تغط حتى تحجب النساء بشكل كاف أو لم تُجِدْ فهمه. نادرا ما تدخل الكتابات الموجودة في أي تفاصيل، من نوع التفاصيل الضرورية لفهم الأبعاد التواصلية الخفية للحجاب. توجد ثلاثة استثناءات من تلك القاعدة في ثلاثة تقارير إثنوغرافية، هي: التحجب لدى رجال الطوارق، ولدى القرويات المسلمات الهنديات، ولدى بدو الرشايدة. يضاف إلى هذه التقارير المادة الإثنوغرافية التي جمعتها كارلا مخلوف (*Makhlouf* ١٩٧٩) عن اليمن، والتقرير الاجتماعي التاريخي عن مصر المملوكية، ومن هذين العملين أخذت

بيانات دراسات الحالة للتحليل الذي قدمته في الفصل الخامس. ومن الدراسات المفصلة الأخرى الدراسة الإثنوغرافية التي أجرتها أوني ويكان (Wikans ١٩٨٢) عن الرجال والنساء في عمان والتي سأناقشها فيما بعد.

وتسليما بنقص التقارير الإثنوغرافية المفصلة والكافية عن سلوك التحجب، أجد نفسي مضطرة لاستخدام المتاح لدي منها لتدعيم ملاحظاتي وتحليلاتي الإثنوغرافية الخاصة. أنا أستخدم التقرير الإثنوغرافي عن سلوك التحجب بين الهنديات المسلمات وكيف يوصل معلومات عن المكانة بين الأقارب، وبذا أمد الحالات الإثنوغرافية الموصوفة في مجتمعات المسلمين لتتجاوز الإقليم الثقافي المتحدث باللغة العربية. وأخيرا، لا يوجد تقرير إثنوغرافي واحد، مطبوع أو مرئي، يكرس للدراسة المنهجية للحجاب أو لممارسات التحجب[١٢]. الكثير من أهم الكتابات عن نساء الشرق الأوسط لا تذكر أي شيء إطلاقا عن الحجاب أو عن سلوك التحجب. لم يكن الملبس عامة موضعا للدراسة، وكثيرا ما لم يذكر حتى في الدراسات التي تستخدم مدخل تحليل الرموز أو الاقتصاد السياسي نهجا لها. إن النظر في الكتابات المتواصلة لإحدى عالمات الأنثروبولوجيا (مثل كتابات بربارة أسود ١٩٦٧؛ ١٩٧٤؛ Aswad ١٩٧٨) يوضح أنه حتى الدراسات التي تتناول أبعادا عديدة من أبعاد المجتمع التي تشكل القوة الاقتصادية والسياسية له، والتي تركز في أغلب الأحيان على حياة النساء، يمكن أن تخلو تماما من أي ذكر لملبس النساء. نجد تقارير وصفية ناقصة عن الحجاب متناثرة في العديد من الكتابات الأكثر عمومية عن النساء[١٣]. قدمت الكثير من الكتابات الإثنوغرافية التقليدية –التي لا يركز معظمها على النساء– ملاحظات مهمة

وتأملات قليلة ثمينة عن ميزان القوى بين النوعين (النساء والرجال) وعلاقته بالممارسات المتعلقة بالحجاب[١٤]. لكن التحجب كان على وجه العموم هامشيا وبعيدا عن مركز الدراسة. وتوجد أفلام تسجيلية قصيرة[١٥] مخرجوها ومخرجاتها من خارج نطاق علماء الأنثروبولوجيا *(Fernea 1982; Kamal-Eldin 1995)*[*] ركزت على الحجاب بسبب إعادة إحيائه حديثا في مصر والعالم الإسلامي.

توجد أربعة استثناءات ملحوظة من هذا الإهمال لدراسة الملبس في الشرق الأوسط، ألا وهي: تحليل عايدة كنفاني *(Kanafani 1983)* لجماليات الطعام والملابس في الإمارات العربية المتحدة؛ والدراسة المسحية لأندريا ب. رو *(Rugh 1986)* عن الملابس في مصر؛ ودراسة شيلاغ وير *(Weir 1989)* عن الملابس في فلسطين؛ والتقرير الإثنوغرافي لويليام يونج *(Young 1996)* عن الملبس بين الرشايدة (بما فيه الحلي وتزيين الجسد). وقد نشرت في وقت أحدث مجموعة من الدراسات المحررة في كتاب تتخذ من موضوع الملبس في الشرق الأوسط موضوعا لها *(Lindisfarne-Tapper and Ingham 1997a)*. تقدم دراسة عايدة كنفاني وصفا لتقديم الوجبات بطريقة تكتنفها الطقوس، مع ما لها من "نطاق من مختلف المذاقات، والملامس، والألوان

(*)أعتقد أن اسم فيرنيا قد ورد عن طريق السهو في هذا الاستشهاد بأسماء مخرجات الأفلام الآتيات من خارج نطاق علماء الأنثروبولوجيا، فإليزابيث فيرنيا من عالمات الأنثروبولوجيا، وقد استشهد هذا الكتاب الذي بين أيدينا بكتاباتها ودراساتها أكثر من مرة في أكثر من فصل. أما نانيا كمال الدين فهي التي ينطبق عليها هذا الوصف، فهي مخرجة وكاتبة مستقلة، تعمل بإخراج الأفلام التسجيلية والتدريس في المجال نفسه (المترجمة).

المتكاملة والمتباينة" التي تشكل نسقا من أنساق التواصل غير اللفظي *(Kanafani 1983: 106-107)*. أما أندريا رو فتوثق المظاهر المختلفة للملبس البلدي في مصر محاولة منها لإيضاح كيف "يقرأ" المصريون والمصريات عملية ارتداء الكساء لتحديد أوجه الهوية الإقليمية، والاجتماعية الاقتصادية والدينية (علما بأن كلمة **بلدي** باللغة العربية تعني "شعبي"، لكنها تعني أيضا "تقليدي محلي"). كان هدف المؤلفة أن تكتشف كيف يتأتي للملبس أن "يقدم شفرة يمكن أن تحل الجوانب المركبة للهياكل الاجتماعية والقيم التي تبنى عليها" *(Rugh 1986: vii-ix, 4-5)*. أما كتاب شيلاغ وير فهو كتاب مصور من القطع الكبير يقدم للقراء مأدبة بصرية، فهو مقال مزود بالصور الفوتوغرافية التي تتعلق بمعلومات عن الأهمية الاجتماعية للملبس لكل من الجنسين، وهو يستخدم دائما الأسماء المحلية لقطع الملابس الواردة في المقالات وعند تناول أوصافها، مع ربط مختلف الاستخدامات الثقافية للملبس بسياقاته، مثل الملابس المستخدمة في حفلات الزفاف الفلسطينية وفي احتفالات ختان الصبيان هناك *(Weir 1989: 20)*. كان هذا الكتاب جزءا من معرض كبير أقيم في أحد المتاحف في لندن، وهو سجل مصور فوتوغرافيا من خلال عرضه للملبس الفلسطيني باعتباره ثقافة قديمة، ومستمرة، وشديدة الثراء والتنوع. أما دراسة ويليام يونج فهي تقرير إثنوغرافي عن جماعة الرشايدة[١٦] لا عن الملابس **في حد ذاتها**، وهو يضم مجموعة من البيانات الأصلية المعاصرة هي الأكثر منهجية من بين مثيلاتها من البيانات التي جمعت من خلال العمل الميداني وحللت في إطار نسق فكري مفاهيمي يخص علم الأنثروبولوجيا. تضع هذه الدراسة الملبس في إطار المجتمع والثقافة ككل.

والكتاب الذي بين أيديكم مكرس لظاهرة الحجاب، التي درستها بإمعان في إطار أنثروبولوجي وضعته للتحليل الثقافي المقارن للملبس. لــن أحلــل الحجاب باعتباره موضوعا ماديا منعزلا أو ممارسة معزولة عن سياقها، بل سأحلله تحليلا شاملا في إطار مدخل تحليلي شامل يضعه في السياق المتعدد الأبعاد للملبس –المادي منها، والمكاني، والديني– باعتباره أسلوبا للتواصــل يبني على المعرفة عبر الثقافية، وعبر الدينية، وعبر النوعية (مــا يخــص النوعين من نساء أو رجال).

الجذور الاشتقاقية لمصطلح التحجب

الكلمة الإنجليزية الدالة على الحجاب *"veil"* (مثلهــا مثــل تنويعاتهــا الأوروبية مثل *voile* باللغة الفرنسية) يشيع استخدامها للإشــارة إلــى قطــع الملابس التقليدية التي تستخدمها نساء الشرق الأوسط وجنوب آسيا[١٧] لتغطية الرأس، أو الوجه (العينين، أو الأنف والفم)، أو الجسم. والكلمة الدالة علــى الحجاب باللغة الإنجليزية *veil* اسم مشتق عبر اللغة الإنجليزيــة الوســيطة واللغة القديمة لشمال فرنسا من الكلمة اللاتينية *vēla*، وهي جمع الاسم المفرد *vēlum*. والمعنى المعجمي المعين لهــا هــو "غطــاء"، بمعنى "يغطي بـــ" أو "يخفي أو يموه". وحين تقع هذه الكلمة موقع الاسم يكــون لهــا أربعــة استخدامات: (١) قطعة من القماش ترتديها النساء فوق الرأس، والأكتــاف، وكثيرا ما يسدلنها على الوجه؛ و(٢) قطعة من الشبك متصلة بقبعــة المرأة أو بغطاء رأسها، ترتديها النساء للتزين أو لحماية الرأس والوجــه؛ و(٣) أ: الجزء من غطاء رأس الراهبة الذي يحيط بالوجه وينسدل علــى الأكتــاف،

وب: حياة الراهبة أو تعهداتها؛ و(٤) قطعة من قماش خفيف تعلـق مـدلاة لتفصل ما خلفها، أو تخفيه، أو تحجبه عن العيان؛ ستارة.

ونجد في مرجع آخر[١٨] أن المعاني التي تندرج تحت كلمتي "حجـاب وتحجب" باللغة الإنجليزية *"veil and veiling"* تنتظم تحت أكثر مـن نطـاق يضم العديد من العناوين الرئيسية: أ: في نطاق **العواطف والانفعالات بـين الأشخاص**: (١) البتولية؛ (٢) التغطية بمعنى الإخفاء؛ (٣) التغطية بمعنـى الكتم؛ وب: في نطاق **أساليب التواصل**: (١) إخفاء بمعنى تمويه؛ (٢) إخفاء، أو يخفي أو مخفي؛ (٣) خداع، زيف؛ ج: في نطاق **المواد العـضوية**: (١) حجب؛ (٢) حالة كون الشيء مخفيا عن العيان؛ (٣) العتمـة؛ (٤) الظـلام؛ (٥) البصر الكليل. ونصل إلى الفئة الأخيرة، ألا وهي: د: نطاق **الملبس** في "الحيز المكاني والأبعاد". من المدهش أن يأتي اللفظ الإنجليزي الدال علـى "الحجاب *veil* بمعنى ملبس" في ذيل قائمة معاني الكلمة. ونجد نطاقا منفصلا يسمى نطاق **الدين**: **الشرائع** التي تتناول الأزيـاء الشخـصية؛ والتغطيـة، والعزل؛ والرهبانية؛ والخفاء. (للاطلاع علـى "حجـاب فيرونيكـا" انظـر وانظري *Apostolos-Cappadona 1996*).

إجمالا لما قيل، المعاني المعينة للإشارة إلى دلالات المصطلح الغربي *veil* في الكتابات التي تستخدم مراجع عامة تتضمن أربعـة أبعـاد: البعـد المادي، والمكاني، والتواصلي، والديني. يتكون البعـد المـادي من الملبس أو الكُلَف التي تحليه، أي الحجاب بمعنى قطعة من الملابس تغطي الـرأس، والأكتاف والوجه أو بمعنى حلية تضاف إلى القبعة يمكن أن تسدلها المـرأة على العينين. وبهذا الاستخدام، لا يقتصر "الحجاب" على تغطية الوجه، بـل يمتد ليشمل الرأس والأكتاف. أما المعنى المكاني فيحدد الحجاب بمعنى ستار

يقسم الحيز المكاني، بينما يؤكد المعنى التواصلي للكلمة على فكرة الإخفاء والإبعاد عن الظهور للعيان.

"أما "الحجاب" بالمعنى الديني فيعني العزل عن الحياة الدنيوية والجنس (البتولية)، كما هو الحال في حياة الراهبات وتعهداتهن. وهذا التعريف المسيحي للمصطلح الغربي الدال على الحجاب *"veil"* غير شائع ولا معروف على نطاق واسع. وعلى الرغم من وجود دلائل توضح وجود الحجاب لفترات أطول خارج حدود الثقافة العربية، فالحجاب كما يدركه العامة يرتبط بالأكثر بالنساء العربيات وبالإسلام. لا يوجد مرادف عربي وحيد لكلمة *"veil"* الإنجليزية الدالة على الحجاب (علما بأن اللغة العربية يتكلمها ويكتب بها مائتان وخمسون مليون نسمة، وأنها اللغة الدينية لمليار ونصف المليار من البشر اليوم). تستخدم مصطلحات عديدة باللغة العربية للإشارة إلى قطع متنوعة من ملابس النساء تتنوع حسب الجزء الذي تغطيه من الجسد، والمنطقة التي تسكنها اللابسة، واللهجة المحلية لها، والعصر التاريخي الذي تعيش فيه ***(Fernea and Fernea 1979: 68-77)***. تحدد **موسوعة الإسلام** ما يفوق مائة مصطلح لتسمية قطع الملابس، يستخدم الكثير منها في سياق "التحجب" ***(Encyclopedia of Islam 1986: 745-746)***.

من بعض هذه المصطلحات العربية المتعلقة بالحجاب: **البرقع، والعباية، والطرحة، والبرنس، والجلباب، والجلابة، والحايك، والملاية، والجلابية، والدشداشة، والجرجوش، والجناع، والمنجب، واللثمة، واليشمك، والحبرة، والإزار**. القليل من المصطلحات يشير إلى أشياء تستخدم غطاء للوجه فقط، هي: **القناع، والبرقع، والنقاب، واللثمة**. أما المصطلحات

الأخرى فتشير إلى أغطية الرأس التي يمكن أن تسحبها صاحبة الرداء بيدها لتغطي بها وجهها حسب الموقف، وهـي: **الخِمـار**، و**السِتـارة**، و**العبايـة** أو **العِمَّة**. ومما يزيد الأمر تعقيدا أن بعض هذه الأزيـاء يرتـديها الرجـال والنساء على حد سواء أو بالمثل، ويستخدم المصطلح نفسه للدلالة على قطعة الثياب نفسها لدى الرجال والنساء. بعض هذه القطع من الثياب ثنائية النـوع (الرجال والنساء) بينما بعضها الآخر محايد بالنسبة للنوع. فمـثلا، يرتـدي النسـاء والرجـال كلاهما مـلابس خارجية مثل العباءات وأغطية الوجـه *(L. Ahmed 1992: 118; El Guindi 1995b)*. من أمثلة المصطلحات الدالة على قطع الملابس ثنائية النوع (أي يرتديها النساء والرجال علـى حـد سـواء) **اللِثمة**، التي تشير إلى غطاء للوجه ترتديه نساء اليمن ويرتبط بالأنوثة، لكن بعض رجال البدو البربر يرتدونها أيضا ويربطونها بالـذكورة والرجولـة. وتوجد أمثلة أخرى على قطع ملابس محايدة للنوع مثل **العباية** أو **العَبَا** وهي من ملابس أهل الجزيرة العربية، و**البُرنُس** وهو من ملابس أهـل المغـرب العربي، وهذه الأزياء يرتديها كل من الرجال والنساء.

هذا المشهد المركب الذي يتجلى في اللغة وتعبر عنه اللغة يشار إليـه في لغة أهل الغرب بمصطلح واحد يفي بالغرض، ألا وهـو *"veil"*، وهـو مصطلح ليس له ملامح مميزة، وموحد وغامض. فالشعوب التـي تمـارس "التحجب" بأكثر صوره وضوحا للعيان يغيب عن لغتها (أو لغاتها) مصطلح موحد يشير إليه، مما يوحي بوجود دلالة لهذا التنوع في المصطلحات الـذي يعجز المرء عن استخدام مصطلح واحد يشملها جميعا. إن اسـتيعابنا لهـذا التعدد في الأصوات المعبرة عن الحجاب وطابعها المركب، وتجاوزنـا لـه

يجعلنا نخسر الفوارق الطفيفة في المعنى بينها وما يرتبط بها من سلوكيات اجتماعية.

ومن الجدير بالملاحظة لدى العرب أن الملابس ثنائية النوع (التي يرتديها الرجال والنساء) أو المحايدة للنوع لا ترتبط بهوية جنسية واحدة، ولا سلوكيات أصحاب أو صاحبات هذا الجنس الواحد واتجاهاتهم أو اتجاهاتهن. وحتى حين تكون قطع الملابس التي يرتديها الرجال والنساء متماثلة أو متطابقة في الشكل، فإن كلا من الرجال والنساء "يرتدونها أو يرتدينها" بشكل مختلف، و"يسلكون أو يسلكن" بشكل مختلف بطرق مفهومة ثقافيا. يحافظ هؤلاء الناس على الحدود بين الأنوثة الثقافية والذكورة الثقافية عن طريق المشية ولغة الجسد. فالعلامات الفارقة بين النوعين (من رجال أو نساء) لا تختفي حين يرتدي أيهما قطع ملابس محايدة للنوع أو ثنائية النوع.

من الحالات المهمة التي تظهر هذه الأفكار في العلامات الدالة على النوع (من رجل أو امرأة) لدى العرب حالة **الخنيث**، التي درستها أوني ويكان في منطقة صُحار بعمان *(Wikan 1977, 1978, 1982)*. يستخدم أهل عمان لفظ **خنيث** للإشارة إلى الرجال المخنثين أو الذين يبدون علامات تَشَبُّه بالأناث، وهو مشتق من الجذر العربي **خَ – نَ – ثَ**. تستخدم الجماعات الأخرى المتحدثة بالعربية في أماكن أخرى تنويعات مختلفة على هذه الكلمة. ففي مصر مثلا، يستخدم الناس لفظ **مُخَنَّث** بين ما يستخدمون من ألفاظ للإشارة إلى هذه الفئة من الرجال. تصف أوني ويكان في دراستها لمنطقة صُحار، وهي بلدة ساحلية شمالية في عُمان، كيف أن **الخنيث** يكون ذكرا من

الجهة التشريحية، لكنه لا يفي بالضبط بصفات الرجل. يشير هذا اللفظ إلى الذكور الذين لا يتمتعون "بما يكفي من الرجولة" بحيث يلزم أن ترتدي المرأة العمانية حجابها أمامهم. يؤدي هؤلاء الذكور خدمات جنسية للرجال، لكنهم لا يعتبرون نساء، وتحمل خدماتهم الجنسية طبيعة المثلية الجنسية(١٩).

الملبس من العلامات التي تحدد موقع **الخنيث** على المقياس الثقافي للرجولة والأنوثة. الرجل العُماني يرتدي **الدشداشة** (قميص أبيض ذو أكمام طويلة يصل حتى الكاحلين). تقول أوني ويكان: إن "**الخنيث** يرتدي دشداشة، مخيطة بطريقة مختلفة ومصنوعة من قماش ذي لون مختلف" ***(Wikan 1982: 173)***. **الدشداشة** التي يرتديها الرجال تصنع دائما من قماش أبيض سادة. أما النساء فيرتدين أقمشة مزخرفة بألوان زاهية. تستطرد ويكان في وصفها لدشداشة **الخنيث** فتقول "الدشداشة التي يرتديها **الخنيث** تشبه ملابس النساء في أن وسطها يضيق عند الخصر"، لكن ملابس **الخنيث** تتميز عن ملابس النساء والرجال كليهما في أن "ملابس **الخنيث** تصنع من أقمشة غير مطبوعة بزخارف بل ملونة بألوان باستيل سادة ... والرجال والنساء يلبسون ويلبسن أغطية للرأس، أما **الخنيث** فلا يغطي رأسه" ***(Wikan 1982: 173)***. وتظهر الفروق في جوانب أخرى من الزي. "فبينما يقصر الرجال شعر رأسهم وتطيل النساء شعر رأسهن، يقصه **الخنيث** بطول متوسط. وبينما يمشط الرجال شعورهم إلى الخلف بعيدا عن الوجه وتمشط النساء شعورهن بالورب وللأمام بدءا من نقطة مركزية، يمشط **الخنيث** شعره للأمام بدءا من نقطة جانبية، ويدهنه بالكثير من الزيوت بنفس الأسلوب الذي تضمخ به النساء شعرهن بالزيت. ودائما ما يغطي الرجال أذرعهم، أما النساء فقد يكشفن عن أذرعهن بدءا من المرفق أمام خاصتهن، لكن **الخنيث** يتميز

بكشفه لذراعه بدءا من المرفق في الأمـــاكن العامـــة" *(Wikan 1982: 173)*. والعطر من ملحقات الملابس الأخرى التي تكشف عن أوجه شبه واخـــتلاف هامة. "فالجنسان كلاهما يضعان العطور، خاصة في المناسبات الاحتفاليـــة، كما يضعان العطور أثناء العلاقة الجنسية. لكن **الخنيث** يكون عموما مضمخا بالعطـــور الثقيلـــة كما يضع ماكياجا صارخا ليجذب انتبـــاه النـــاس إليـــه" *(Wikan 1982: 173)*. يقع هذا التصرف في إطار ما يسمى في الإسلام باســـم **التبـــــرج** (إتيـــان السلوك الاستعراضي والملابس اللافتة للنظر)، الذي يقال في وصف المجتمع الجاهلي ويحظـــى بـــالازدراء. ويعـــزز مـــن الحالـــة الاستعراضية "المشية المتبخترة" التي تيسرها الأزيـــاء الـــضيقة الملتـــصقة بالجسد *(Wikan 1982: 173)*.

وأنا أحاج في أن ظاهرة **الخنيث** ومؤسسة العادات والتقاليد المرتبطـــة بها عنصر من عناصر بنية الثقافة العمانية التي تلعب وظيفة التوســـط بـــين النوعين الواضحين ثقافيا، ألا وهما الرجل والمرأة، علما بأن هذه العـــادات والتقاليد تشبه إلى حد ما مؤسسة عادات وتقاليد **الهجرة** في الهنـــد، (انظـــر وانظري *Nanda 1990*) التي كان لعمان اتصال تاريخي بها من خلال التجارة والزواج المختلط. إنها بنية تجمع بين عناصر من النوعين كليهمـــا، لكنهـــا متميزة عن كل منهما. توجد في بنية **الخنيث** سمات مميزة من سمات كل من النوعين (الرجل والمرأة)، لكنها بنية منفصلة عنهما كليهما. يتباين هذا مـــع أفراد طائفة **الهجرة** في الهند، الذين يرتدون ملابس تـــشبه ملابـــس النـــساء ويظهرون بنفس مظهرهن، ويشكلون بنية تلعب دورا مختلفا في الثقافة عـــن الذي يلعبه **الخنيث** في الثقافة العربية. فبنية **الخنيث** لها سمات مشتركة بـــين

النوعين (الرجل والمرأة) لتظهر الفرق بينهما، إذا جاز القول. **الخنيث** يعزز الحدود التي تفصل بين النوعين الاثنين، والتي تميز الثقافة العربية.

وتجدر الإشارة إلى ملاحظة مفادها أن **الخنيث** في عمان قد يكون فترة انتقالية في دورة حياة الرجال. فقد يتحول **الخنيث** عائدا إلى زمرة "الرجال"، ويتزوج من نساء ويمارس علاقات جنسية غيرية. أما الأنوثة فهي واضحة تماما بشكل دائم، فالأنثى تولد امرأة وتنتقل من مرحلة العذرية إلى النضج من خلال الزواج. ومما له دلالة أن القانون يمنع **الخنيث** من ارتداء ملابس شبيهة بملابس النساء، ويمنعه على وجه الخصوص من ارتداء **البرقع** (قناع الوجه الذي ترتديه المرأة)، فهو عنصر مادي ورمزي يمثل انتماء صاحبته إلى معشر النساء.

وفي السياق الذي ترتدي فيه النساء قطع ملابس رجالية، مثلما في مصر، ينبغي ألا يعتبر غطاء الرأس أو الجلباب الخارجي المحايدين للنوع في المجتمع العربي أشياء ذات مغزى يشير إلى نمط من الملابس الموحدة للجنسين (في الزي والسلوك) الذي تأخذ به الثقافة الغربية. فعلى عكس الممارسات الغربية الموحدة للجنسين، لا يعتقد العرب أن ارتداء غطاء الرأس أو الجلباب الخارجي الرجالي يجعل النساء أقل أنوثة، بل إن مثل هذا الرداء ينقل العلامة الدالة على الأنوثة من العلامات المادية إلى العلامات السلوكية في الجسد والحركة. تميل الجلاليب الرجالي التي ترتديها النساء إلى طغيان الأنوثة عليها، بما يعيد تعريف طابعها الذكوري، فلا يقتصر الأمر على أن تصبح ملابس نسائية، بل تشحن أيضا بالإغراء الجنسي.

ربما كان هذا هو السبب في أن الدوائر الدينية المحافظة لا تقر عبور الحدود الفاصلة بين النوعين (الرجل والمرأة) في مجال الأزياء. وقد سجلت بعض الحالات التي تعرضت فيها النساء للنقد لارتدائهن أغطية رأس وجلاليب رجالية في المجال العام. فمثلا، تذكر ليلى أحمد مرسوما "صدر في القاهرة في عام ١٢٦٣ يحظر على النساء ارتداء العمائم (أغطية رأس رجالية) وغيرها من الأزياء الرجالية" *(L. Ahmed 1992: 118)*. والسلطات الدينية المحافظة لم تقر عبور الحدود المرسومة بين النوعين (الرجل والمرأة) في مجال الملابس والأزياء. فقد دعت السلطات العائلات والأزواج لإنهاء هذه الممارسة. ومن المدهش أنه في حالة مصر لم تفرض عقوبات دائمة ولا صارمة. وبعد مرور مائة عام على صدور مرسوم عام ١٢٦٣، ظل الفقهاء المحافظون متمسكون بعدم إقرارهم لارتداء نساء القاهرة لغطاء الرأس الرجالي. وتلاحظ ليلى أحمد أن الفقيه والعالم الملقب باسم الحاج الذي عاش في القرون الوسطى *(Hajj 1929)*[٢٠]، كان ينقد في كتاباته نساء عصره القاهريات لارتدائهن "العمائم"، وذلك بعد حوالي مرور قرن من الزمان على صدور مرسوم ١٢٦٣ *(L. Ahmed 1992: 118)*.

من طرق تنظيم العناصر الكثيرة التي تقع تحت فئة "الحجاب (كما يشار إليه في اللغة الإنجليزية بلفظ *veil*)" تصنيفها وفقا لما تغطيه من أجزاء الجسم. باستخدام هذه الطريقة في التصنيف يكون لدينا طريقة تصنيف مكونة من ثلاثة أجزاء تشمل: أغطية الرأس، وأغطية الوجه، وأغطية الجسد. لكن بعض قطع الملابس تستخدم بعدة طرق للتغطية، وتخفي عدة أجزاء من الجسد. والتقارير الإثنوغرافية المكتوبة بعناية توضح كيف تتلاعب النساء

بأغطية الرأس بطرق بسيطة ليغطين بها الوجه وينقلن بذلك رسائل خاصة ويعبرن عن علاقات خاصة. ربما يحسن بنا كي نتجنب هذا التداخل أن نستخدم مدخلا أفضل لتحديد سلوكيات التحجب ومعانيه. أقترح في هذه الحالة تصنيف الحجاب وفقا لما يكشفه، وما يخفيه، وما يوصله من معنى. هذا المدخل يسعى للبحث عن معنى الحجاب بما يتجاوز الخاصية المادية له.

الحجاب في دراسات المرأة

اللفظ الذي يطلق على الحجاب في الغرب هو كلمة *veil*، وهي كلمة "مثيرة جنسيا" ويسهل تسويقها في الغرب، لذلك يوجد ميل للإسراف في استخدامها، بلا تمييز سواء في سياقها أو في غير سياقها، في عناوين الكتب، والمقالات، والمؤتمرات، والصحافة، والأفلام(٢١) وفي الكتابات السابقة الشهيرة(٢٢) بطريقة لا تتناسب مع الأهمية النسبية للحجاب في شئون الشرق الأوسط، وبغض النظر عن نوعية المعرفة المحيطة بالحجاب. عبر بعض الباحثين والباحثات في شئون الإسلام عن قلقهم وقلقهن من أن "الحجاب" قد أتى ليحل محل "الهلال" بوصفه رمزا للإسلام في الغرب، وهو أمر منكر مشين"[٢٣]. لكن الحجاب أتى بالأحرى ليحل محل الهاجس السابق حول "الحريم" و**الحمامات**. "الحريم" و**الحمامات** فيما سبق، والآن "الحجاب" (كما يعبر عنه الغرب بلفظ *veil*") ألفاظ تستدعي طاقة جنسية عامة لم تتمكن المسيحية، ولا الثقافية الغربية البيوريتانية المبكرتين، ولا عناصر المسيحية الأولية المعاصرة من الوصول لتسوية معها، ولا فهمها، ولا تقَبّلها والتسامح

معها. إن ألفاظ **حريم، وحجاب، وتعدد زوجات** تستدعي للذهن الإسلام. وهي مرادفات لضعف الأنثى وقهرها.

والمهتمون بالأمر يرون أن الكتابات المنشورة عن الشرق الأوسط تركز على الحجاب على نحو لا يتناسب مع أهميته، وذلك على حساب قضايا كبرى أخرى ذات أهمية في مجمل الخطاب عن الإسلام والنساء. ومن المفارقات الساخرة، أنه مع ظهور كم هائل من الكتابات المنشورة عن النساء في الشرق الأوسط منذ سبعينيات القرن العشرين، لم تذكر تلك الكتابات الحجاب اللهم إلا عرضا في بعض الفقرات. ويتضح من فحص الكتابات السابقة أنها بينما استخدمت لفظ "الحجاب *veil*" في كثير من العناوين، فقد ركزت معظم الكتابات المنشورة عن نساء الشرق الأوسط على النوع (من رجل أو امرأة) أو أدوار النساء، لا على الحجاب. من بين التقارير الإثنوغرافية المبكرة الأكثر حساسية كتاب كارلا مخلوف المعنون **أحجبة متغيرة** ***changing veils*** *(Makhlouf 1979)*، وهو مثال جيد لتلك الكتابات. غطى الكتاب النقاش حول التحجب في اليمن في أقل من عشر صفحات (ص ٣٠-٣٨) من مجمل صفحات الكتاب البالغ عددها ١٠٣ صفحة. يتناول هذا التقرير الإثنوغرافي اليمنيات أساسا. وقد ناقشت ليلى أحمد الحجاب بالمثل في كتابها الصادر في ١٩٩٢، بعنوان (**النساء والنوع في الإسلام** ***Women and Gender in Islam***)، وقد ركز الكتاب بدقة كما يبدو من عنوانه على موضوع النوع (من رجل أو امرأة). وتوجد دراسات أخرى عن الحجاب وضعته في سياق النوع (من رجل أو امرأة) وركزت بالكامل على النساء.

إن قصر دراسة الحجاب -كما يحدث بالضبط مع دراسة المرأة- على مجال النوع (من رجل أو امرأة) بدلا من دراسته في مجال المجتمع والثقافة يضيّق من نطاق تناول هذا الموضوع، بما يحد من فهمه فهما ثقافيا وتصوُّره تصورا نظريا. نبع من دراسات منطقة الشرق الأوسط ودراسات المرأة في سبعينيات القرن العشرين اتجاه أدى إلى ظهور طوفان من الكتابات عن النساء في الشرق الأوسط (انظري وانظر البيبليوغرافيا التي أعدها كيمبل وشليجل عن الموضوع *Kimball and von Schlegell 1997*). انفردت هذه الكتابات بوصف وتسجيل حياة النساء، وتجاربهن، وما قرضنه من شعر، واتجاهاتهن[٢٤]. ركزت هذه الكتابات على بؤرة واحدة، افترضت أن التجاهل والإهمال قد فرضا على حياة النساء وإسهاماتهن، مما خلق فجوة تحتاج لمن يسدها. صححت هنرييتا مور *Henrietta Moore (1988)* سوء الفهم هذا فيما يخص عمل الأنثروبولوجيا إذ كتبت: "كان للنساء حضور دائم في التقارير الإثنوغرافية، ويرجع ذلك في المقام الأول إلى الاهتمامات التقليدية لعلم الأنثروبولوجيا" *(Moore 1988: 1)*. وقد لاحظ إدوين آردنر *(Edwin Ardner 1975a: 1)* في وقت سابق أن "الملاحظة في العمل الميداني رسمت صورة جامعة مانعة لسلوك النساء مثلما فعلت مع سلوك الرجال، إذ رسمت صور: زيجاتهن، ونشاطهن الثقافي، وطقوسهن وبقية ما يفعلن". وقد ذهب هؤلاء الباحثون والباحثات إلى أن المشكلة لا تكمن في نقص تسجيل أو وصف أدوار النساء وإسهاماتهن، بل في كيفية تمثيل حياتهن وخبراتهن. ولم يؤد استخدام طريقة "أضف نساء وقلّب" *(Boxer 1982: 256; Moore 1988: 3)* إلى ظهور دراسات أكثر دقة مفاهيميا عن النساء عموما، وأنا أضيف أنه لم يؤد

إلى ظهور دراسات أكثر دقة مفاهيميا عن نساء الشرق الأوسط على وجه الخصوص(٢٥).

وقد عانت دراسات الحجاب من نواحي قصور مماثلة. ربما كان فيها إسراف في التركيز على اتجاه "من الذي بدأه". هل أدخل الإسلام ممارسة ارتداء هذا الزي؟ هل تتحجب اليهوديات أم لا يتحجبن؟ ألم يسجل وجود التحجب في العصر الفارسي- عصر حضارة ما بين النهرين؟ وقد صار مقبولا على العموم في دوائر البحث والدراسة أن ممارسة النساء للتحجب وجدت بالفعل في منطقة ما بين النهرين ومنطقة البحر الأبيض المتوسط. وقد لاحظت جيرترود ستيرن *(Stern 1939a: 108)* صراحة أن "محمدا لم يدخل عادة التحجب". ووفقا لقول هانسن *(Hansen 1967: 71)* "عزل النساء والتحجب ظواهر ... غريبة عن العرب ولم تكن معروفة في عهد محمد". وقد تناول الكثيرون والكثيرات مسألة أصل نشأة الحجاب في سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته. انظر وانظري مثلا *(Marsot 1978: 261-267; Dengler 1978: 229-244; El Guindy 1983: 79-89)*. وقد أجرت ليلى أحمد دراسة مسحية (بدأت في ١٩٨٢ وتمت في ١٩٩٢) على مواد تاريخية قديمة وحديثة، وتوصلت لنفس الخلاصة، ألا وهي أن الإسلام لم يدخل التحجب. لكن ليلى أحمد انتقلت بعد ذلك من أصل نشأة الحجاب إلى إعطائه الصبغة المؤسسية، وصرحت بأنه على الرغم من وجود الحجاب لآلاف من السنين في إقليم ما بين النهرين وإقليم البحر الأبيض المتوسط (وليس في الجزيرة العربية)، فالتحجب "يبدو أنه **لم يصطبغ بالصبغة المؤسسية** حتى تبناه الإسلام" وأن الحجاب "**متوافق بوضوح مع الإسلام**"، وأن الحجاب "**إسلامي**

بصفته **المؤسسية القائمة على العادات والتقاليد**"، وأنه كان قبل الإسلام "**عرفا عَرَضيا**" (أضفت التأكيدات لما اقتبسته من ليلى أحمد *Ahmed 1982: 523*). لكن ليلى أحمد تناقض هذه الملحوظات في كتاباتها. أجرت ليلى أحمد دراسة مسحية موسعة عن استخدام الحجاب على نحو واسع ومستمر من شعب إلى آخر لآلاف السنين قبل الإسلام. يوضح بحثها كيف كان تحجب النساء وعزلهن جزءا من البنية المؤسسية للمجتمعات الإغريقية والبيزنطية ومن أخلاقياتها. بأي طريقة إذن يمكن اعتباره **عُرفا عَرَضيا وليس مؤسسة**؟ فإذا لم يكن هذا العرف مؤسسة، كيف أمكن له أن يبقى "خارج" المجتمعات التي صكت قواعد وقوانين حوله؟ وكما قالت ليلى أحمد نفسها، فالقواعد الحاكمة للتحجب في بلاد ما بين النهرين كتبت بتفصيل شديد إلى حد أنها خصصت مَن مِن النساء يجب أن تتحجب ومن منهن لا يمكنها أن تتحجب، وكل هذا عني المشرع بإيراد تفاصيله في **القانون الأشوري** *(L. Ahmed 1992: 11-30)*. ماذا نفعل فيما بين يدينا من حقائق عن أن القوانين الخاصة بالتحجب قد نقشت حرفيا على الحجر؟ لا يمكن أن يكون التحجب عرفا **عابرا**، والدلائل لاتعزز الادعاء بأن "**الحجاب متوافق مع الإسلام**". ما الخصوصي والفريد بالنسبة للإسلام، في تميزه عن غيره من الأنساق الثقافية والمعنوية، الذي قد يخصه بالميل نحو التحجب؟ هل يمكن أن تدعم التقارير الإثنوغرافية هذا الادعاء؟

من الواضح أن جميع هذه الثقافات قد وجدت فيها الممارسة التي يمكن تسميتها باسم التحجب، والتي تبدو متماثلة في الشكل والوظيفة. لكن من الواضح أيضا في تحليلي الإثنوغرافي للسجل التاريخي أن التحجب ممارسة

فيها عوامل مميزة فارقة، وأنها ممارسة ذات تنوع واختلافات، وكل اختلاف من هذه الاختلافات متضمن بعمق في الأنساق الثقافية المختلفة. ربما ينبغي إعادة رسم إطار الموضوع برمته. هل الحجاب الذي سجلته الوثائق عبر الألفيات هو الشيء نفسه؟ هل يكون لممارسة التحجب المعنى نفسه عند وضعها في سياقات أيديولوجيات ثقافية أخرى، ومجتمعات أخرى، وأزمنة أخرى؟ القضية إذن ليست ما إذا كان الحجاب عرفا عابرا أم هل يمكننا اعتبار التحجب مؤسسة أم لا، بل ما معنى الحجاب في مختلف السياقات التاريخية والثقافية، وما الذي تكشفه ظاهرة الحجاب عن الثقافة التي تتضمن التحجب في أي زمن في التاريخ. وبتحويل بؤرة التركيز على الموضوع يصير لا معنى للادعاء بأن الحجاب لم تضف عليه الصبغة المؤسسية إلا بعد أن أخذ به الإسلام بتأثير ثقافات حوض البحر الأبيض المتوسط، والبلقان وبلاد ما بين النهرين.

من المخاطر الأخرى للتركيز بالكامل على النساء إسقاط الرجال تماما من الصورة. تذكر جيرترود ستيرن *(Stern 1939a)* بعد رجوعها لكتاب ليشتينستادتر[٢٦]، براهين على تحجب الرجال في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، وقد فسرته بأنه للحماية من شر الحسد. فمثلا، كان بعض الشعراء الذين عاشوا في الجزيرة العربية في القرن الخامس يوصفون بأنهم يغطون وجوههم في المهرجانات[٢٧] *(Stern 1939a: 108)*؛ ومنهم الشاعر عبد الرحمن (الملقب بالوضاح)، والكندي وغيرهما. لكن تحجب الرجال في الثقافة العربية يستبعد عند مناقشة الحجاب في إطار نموذج دراسات المرأة. يؤدي ذلك إلى الربط الشائع بين الحريم وعزل النساء والدوافع الجنسية من منظور يتضمن

ظاهرة الحجاب (وبيئته المفترضة، ألا وهي الحريم) في دائرة النـوع (من رجل أو امرأة)، لا في سياقاته الشاملة، ألا وهي سياقات المجتمع والثقافة. أولا، توضح البراهين الإثنوغرافية التي أستكشفها في هذه الدراسة أن التحجب يحدث بلا عزل للجنسين عن بعضهما البعض، وأن عزل الجنسين عن بعضهما البعض يحدث دون تحجب. وثانيا، يكشف تحليلي للسجلات التاريخية أن عزل النساء يصف بشكل أدق الثقافة المسيحية (في حوض البحر الأبيض المتوسط وبلاد البلقان) أكثر مما يصف المجتمع المسلم. وعزل النساء عن الرجال يرتبط أكثر في الثقافة المسيحية بالدين والمفاهيم الدينية عن الطهارة، والأمران لا يوجدان في الإسلام. وأخيرا، توجد حاجة لسد الفجوة التاريخية في التغطية البحثية لأدوار النساء. لكن هذا سيتم على أفضل وجه بتطوير أدوات ذات كفاءة للتحليل الشامل الذي يتضمن دراسة الحجاب في الثقافة والمجتمع بأوسع معانيهما، لا في الدائرة الضيقة للنوع (من رجل أو امرأة)، مما يحول الأمر تماما إلى دراسة الحجاب بوصفه موضوعا منفصلا أو موضوعا يخص تحجب النساء وحدهن.

٢ـ الحجاب من منظور التقاليد المقارنة

إن ما يبدأ بحثا عن شيء يبدو للوهلة الأولى بعيد المنال، عادة ما يتكشف عن أن له أصلا مألوفا. وربما يصدق هذا على كل المعارف.

فرا ماورو، راهب من القرن السادس عشر ورسام خرائط في بلاط فينيسيا

.*(Cowan 1996: 106)* [٢٨]

أسلط الضوء هنا على خمسة نماذج بارزة تميز تقاليد ثقافية مختلفة، يؤدي الحجاب وسلوك التحجب في كل منها وظائف مختلفة، ويأخذ معنى مختلفا. أناقش حالة مصر القديمة لأهميتها النسبية ولأنها تبدو –وفقا لملاحظات العديد من الباحثين– المجتمع الوحيد من بين مجتمعات منطقتي البحر الأبيض المتوسط والشرق الأوسط التي لم تسجل فيها أي براهين على أن النساء اتخذن غطاء للرأس أو للوجه[٢٩]. لكن هذا الاستثناء لا يمتد إلى اليهود، كما تدعي ليلى أحمد *(Ahmed 1992: 523)* التي تقول "... يبدو أن [الحجاب] ... قد استخدم عَرَضا بين جميع شعوب المنطقة، من الإغريق وحتى الفرس، مع استثناءات وحيدة واضحة لدى اليهود والمصريين".

فالبراهين الموجودة (سواء منها التوراتية أو التي وردت في دراسات مثل دراسة جويتين الصادرة في عدة مجلدات في ١٩٦٧، و١٩٧٨، و١٩٨٣ عن يهود مصر في العصور الوسطى في القرن الحادي عشر) يبدو أنها تدعم وجود التحجب بين اليهوديات منذ عصر سابق على المسيحية وحتى العصر الحديث. لكن اليهود ليسوا استثناء، حيث أن مختلف النماذج التي ميَّزْتُها تقوم على التقاليد الثقافية (مثل ما هو فارسي، ومصرى... إلخ) لا على المعتقدات الدينية (مثل ما هو يهودي، أو مسيحي، أو مسلم).

النماذج هي: (١) النموذج التكاملي، مثلما كان الحال في الثقافة السومرية؛ و(٢) النموذج الأرستوقراطي التفردي الذي يخص النخبة بامتيازات، مثلما كان الحال في المجتمعين الفارسي ومجتمع ثقافة بين النهرين؛ و(٣) نموذج المساواة، مثلما كان الحال في مصر؛ و(٤) نموذج التراتب الهرمي، مثلما كان الحال في الثقافة الهيللينية؛ و(٥) نموذج عزل الجنسين عن بعضهما البعض، كما كان الحال في الثقافة البيزنطية. يكشف تحليل البيانات المأخوذة من مصادر في الفلسفة، وعلم اللاهوت، والقانون، والأساطير، والتقارير الإثنوغرافية والتاريخ عن تلك الموضوعات. وأنا استكشفت تلك الموضوعات في هذا الكتاب في السياقات التاريخية-الثقافية، في مقابل الحجج الأيديولوجية التي تنتج في جماعها معاني محددة عن خصائص أنوثة المرأة. وتعتبر صور الذات والجسد أمورا ذات صلة بدور الحجاب ومعنى التحجب.

تكاملية النوعين (الرجال والنساء) في الثقافة السومرية

حللت في كتاب سبق نشره أسطورة شاعرية تحكي عن خلق ديلمون، وهي المنطقة القديمة التي تعرف اليوم باسم البحرين[٣٠] *(El Guindi 1985b: 75)*، وللاطلاع على نصوص مختارة مما كتب باللغة الإنجليزية عن هذا الموضوع، انظري وانظر *(Kramer 1961)*. إن استخدام تلك الأسطورة للرمز يوحي بوجود جذور لنماذج يبدو أنها استمرت عبر القرون. نتج خلق ديلمون عن اتحاد معبود ذكر مع معبودة أنثى. **إنكي** هو إله المياه الذي يروي زوجته **نيمسيكيل**، إلهة الأرض بالماء، فتجود حقولها ومزارعها بالمحاصيل والغلال الوفيرة، وتصير مدينتها مرفأ متألقا مليئا بالقوارب وأنشطة التجارة. الماء بلا أرض يكون "وحيدا"، والأرض بلا ماء تكون "عقيمة". خلقت منطقة ديلمون حين أخصبت المياه الأرض عندما اقترنا بالزواج، مما أدى إلى ميلاد حياة وافرة سخية. استمرت هذه الثنائية والتكاملية بين أدوار النوعين (من رجال أو نساء) منذ الأزمنة القديمة ويعاد إنتاجها في الأزمنة الحديثة في التقسيم الجنسي للعمل: الرجال يعملون في البحر بمختلف الأنشطة البحرية[٣١]، والنساء يعملن على الأرض بمختلف الأنشطة التي تجري على الأرض. انتزع الغوص والتجارة الرجال من البيت لفترات زمنية طويلة أثناء موسم اصطياد اللؤلؤ. وكانت النساء **بحكم الأمر الواقع** رئيسات الأسرة، يحملن مسئوليات شئونها داخل البيت وخارجه. كانت النساء يمثلن الأسرة في المجتمع المحلي، واشتغلن بأنشطة جالبة للدخل، سواء منها الأنشطة المنزلية أو التي تجري خارج جدران المنزل، مثل صيد الأسماك والغوص *(Naggar 1981: 6, 14p Rumaihi 1976: 25)*. يمكن أن نرى هذا الاستقلال

الذاتي، والاستقلال عن الاعتماد على الغير، وامتلاك زمام السلطة في قرى المناطق الريفية الشيعية المعاصرة في البحرين، حيث يكون "كل بيت مغلق بقفل ... [و] كل امرأة تحمل مفتاح بيتها مربوطا **بغطاء رأسها** أو **بإحدى ضفائرها**" (*Hansen 1967: 40* والتشديد لي). ومما يثير الانتباه بشكل خاص أن رمز التحكم والاستقلال الذاتي، ألا وهو مفتاح المنزل، يربط "بثوب" المرأة، أي بغطاء رأسها وضفائر شعرها. لقد ظهرت فكرة ربط "الحجاب" بالقوة في أماكن أخرى غير البحرين، وسنناقشها فيما بعد.

التفرد الطبقي لدى الآشوريين والفرس

بالرجوع إلى المصدر الأول للقانون الآشوري (في نسخته المترجمة إلى الإنجليزية)[٣٢] يتضح كيف يكشف القانون الآشوري عن وجود رابطة بين التحجب والتقسيم الطبقي للمجتمع. ينص ذلك القانون على أي نساء **لابد** أن يتحجبن ومن منهن **لا يمكنهن** التحجب. وعند استكشاف عدد من القوانين ذات الصلة بالموضوع، يتمكن المرء من تبين الفوارق التالية: "السيدات بحكم الولادة" (النبيلات) مقابل "المحظيات والخادمات"؛ والنساء المتزوجات المحترمات مقابل "العاهرات"؛ والنساء الحرائر مقابل الإماء. ووفقا لقول درايفر و مايلز (*Driver and Miles 1935: 407*) ينص القانون رقم ٤٠ على ما يلي "النساء، سواء منهن المتزوجات أو [الأرامل] أو [الآشوريات] اللاتي يخرجن إلى الطريق (العام)، [يجب ألا] يتركن رؤوسهن [بلا غطاء]. والسيدات بحكم الولادة ...، (سواء) ارتدين حجابا(؟)، أو رداء أو [عباءة] (؟) لابد أن يتحجبن؛ يجب [ألا] يتركن رؤوسهن [بلا غطاء]. وسواء ... أو ... أو ...[٣٣] [فلا] يتحجبن [لكن]، حين يخرجن إلى الطريق (العام) [وحدهن]، لابد [بكل تأكيد] أن يتحجبن".

بعبارة أخرى، لا بد أن تتحجب النبيلات. أما الخادمات، فوفقا للقوانين، لابد أن يتحجبن أيضا، لكنهن يفعلن ذلك **فقط** عند مصاحبتهن لسيدات نبيلات. والقانون واضح في حظره الحجاب على الإماء. القانون ٤٠ في القانون الآشوري الوسيط ينص على أن "الإماء ينبغي ألا يتحجبن" *(Driver and Miles 1935: 407)*. وعلى عكس ذلك، "أمَة المعبد التي يقترن بها زوج لابد أن تتحجب في الطريق (العام)، لكن التي لا يقترن بها زوج لابد أن تترك رأسها مكشوفا في الطريق (العام)؛ ولا ينبغي لها التحجب" *(Driver and Miles 1935: 407)*. يعني هذا أن "العاهرات المقدسات" السابقات لابد أن يتحجبن بعد الزواج. أما **العاهرات في العموم والإماء العاديات فلا يسمح لهن أبدا بالتحجب في الطريق** العام *(Driver and Miles 1935: 128* والتشديد لي).

وتستشهد ليلى أحمد بدراسة ميك *(Meek 1950: 183)* التي تصف عقوبة انتهاك قوانين التحجب. "اللاتي يقبض عليهن وقد ارتدين الحجاب بالمخالفة للقانون يكن عرضة لعقوبات الجلد، وصب القار على رؤوسهن، وقطع آذانهن" *(Ahmed 1992: 14)*. كانت عقوبات مخالفة قوانين التحجب شديدة جدا إلى درجة أننا يمكننا النظر إليها باعتبارها استثمارا باهظ الثمن لدعم النسق الاجتماعي. في حالة الإماء، ينص القانون رقم ٤٠ على أن "كل من رأى أمة محجبة ... وتركها تذهب لحال سبيلها (و) لم يعتقلها (و) يحضرها إلى مدخل مقر الحاكم المقيم، (و) أقيمت ضده التهمة (و) قدم البرهان عليها، يضرب ٥٠ ضربة بالعصي، وتثقب أذناه (و) ويمرر خيط من ثقبيهما ويربط خلف رأسه، ومن أبلغ عنه (؟) يأخذ ملابسه؛ ويعمل [الجاني] في خدمة الملك

لشهر كامل" (١٩٣٥: ٤٠٩). أما بالنسبة للعاهرات، "فكل من رأى عاهرة محجبة عليه أن يعتقلها (؟)؛ ويقدم شهودا من الرجال (الأحرار) (و) يحضرها إلى مدخل مقر الحاكم المقيم. لن تؤخذ (منها) حليها (لكن) الرجل الذي اعتقلها يأخذ ملابسها؛ وتضرب ٥٠ ضربة بالعصي، (و) يصب القار على رأسها. أو لو شاهد رجل عاهرة محجبة وتركها تذهب إلى حال سبيلها (ولم) يحضرها إلى مدخل مقر الحاكم المقيم، لابد من ضرب هذا الرجل ٥٠ ضربة بالعصي؛ ومن أبلغ (؟) عنه يأخذ ملابسه، وتثقب أذناه [الجاني] (و) يمرر خيط من (ثقبيهما) ويربط خلف رأسه؛ وعليه أن يعمل في خدمة الملك لمدة شهر كامل" (١٩٣٥: ٤٠٩).

نستخلص من قوانين التحجب نمطا يكشف عن مجتمع مقسم تقسيما صارما على أساس الطبقة، والحالة الأخلاقية والاجتماعية (من حيث المتزوجات وغير المتزوجات)، والمكانة التي تستحق الاحترام؛ ويستخدم هذا النمط الملابس في الحظر والعقاب كليهما. وكما يتضح من القانون التالي، فالتحجب الشعائري أداة من أدوات الحراك الاجتماعي. ينص القانون ٤١ على ما يلي: "إذا أراد رجل أن يحجب محظيته (؟)، عليه استدعاء ٥ (أو) ٦ من جيرانه للحضور، (و) يسبل عليها الحجاب أمامهم وهو يقول :'(إنها) زوجتي'؛ و(بذا تصبح) زوجته. والمحظية (؟) التي لم يسبل عليها الحجاب أمام الرجال (و) التي لم يتحدث زوجها أثناء تحجيبه لها قائلا :'(إنها) زوجتي'، (ليست) زوجة بل (تظل) محظية (؟). وإذا مات رجل (و) لم يكن لدى زوجته المحجبة أبناء، (يصير) أولاد المحظية (؟) (أولاده)؛ ويحق لهم الحصول على نصيب (من ممتلكاته)" *(Driver and Miles 1935: 411)*.

إن حركة إسدال الرجل للحجاب على امرأة (أو عدم إسداله له عليها) وسيلة

تتحرك بها مكانة المرأة. يعادل هذا طقس إضفاء مكانة جديدة على خريجي الكليات الجامعية من خلال شعيرة إسدال الوشاح فوق الروب الجامعي الذي يرتديه الخريج بيد مسئول رسمي من الكلية عند صعود كل خريج على المنصة، ومصافحته للمسئول الرسمي واستلامه للشهادة المؤقتة(*). فالرجل من شعب حضارة ما بين النهرين بتحجيبه للمرأة على رؤوس الأشهاد يعلن أنها زوجته، وهكذا يضفي عليها مكانة تكفل لها الاحترام والتفرد.

ومن الواضح أن زوجات النبلاء ذوي المراتب العليا وبناتهم في بلاد ما بين النهرين كان يجب عليهن التحجب. تعبر ليلى أحمد عن هذا بقولها "تمتعت نساء الطبقة العليا بمكانة سامية وحقوق قانونية وامتيازات ... وكن مؤثرات في الأحداث وتمتعن بسطوة حقيقية على الرجال وعلى النساء الأدنى مراتب منهن ... بل كان يمكن أن تظهر من بينهن حاكمات بالفعل" *(Ahmed 1992: 15)*[34]. والأهم أن ليلى أحمد تصف كيف كانت النساء العاديات يدربن للعمل في وظيفة الكتبة، وكيف "عملن خزافات، وناسجات، وغازلات، ومصففات للشعر، وعاملات زراعيات، وخبازات، ومغنيات، وموسيقيات، وصانعات للجعة ... [و] امتلكن ممتلكاتهن وأدرن شئونها باسمهن وبالأصالة عن أنفسهن" *(Ahmed 1992: 16)*. وتمتعن بالسلطة في مناصب الكاهنات، اللاتي كن يعشن مع بعضهن في مؤسسات شبيهة بالأديرة. والتشابه مع المسيحية الكاثوليكية محدود، حيث إن هاته الكاهنات لم يكن محظورا عليهن الزواج.

(*) الشهادة المؤقتة نموذج للشهادة خالٍ من الكتابة تمنحه بعض الجامعات للخريج في احتفال التخرج حتى صدور النسخة الرسمية من الشهادة (المترجمة).

تضيف ليلى أحمد مستشهدة بدراسة جيردا ليرنر *(Lerner 1986)*، أنــه لابد من إبراز الفوارق بين النساء "'المحترمات' والنساء المتاحات لكل مــن هب ودب" *(L. Ahmed 1992: 14)*. لكني أرى أن التقسيم الطبقي هو الــسمة الأساسية المتجلية في المجتمع الآشوري. فالطبقــة الأرســتقراطية تميــزت بملبس معين صار علامة لها، ومن ثم منعت نساء الطبقة الــدنيا أو النــساء سيئات السمعة من استخدام الملابس التي تعد علامات تميز النساء حــسنات السمعة والأرستقراطيات، وكان هذا المنع بقوة القانون. كان الحجاب في هذا السياق علامة على التفرد، والمكانة، والامتياز، والخصوصية. يتشابه هــذا الوضع شكليا مع الوضع في المجتمع الإغريقي الكلاســيكي، لكــن يوجــد اختلاف بين الوضعين، سأناقشه فيما يلــي بإيجــاز، مــن حيــث الأســس الأيديولوجية التي يقوم عليها الحجاب في هذين المجتمعين، ومكانة النــساء فيهما، واتجاهات المجتمع نحو خصائص أنوثة المرأة.

نموذج التراتب الهرمي بين النوعين (الرجال والنساء) في الثقافة الهيللينية

أما من حيث الأسس الأيديولوجية للتاريخ الهيلليني فإني أبني تحليلي على بحث ليلى أحمد (*Ahmed 1992*) وأقدم تحليلي لأرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) باعتباره واحدا من أهم أصحاب الأيديولوجيات الذين امتد تأثيرهم متجاوزا المجتمع الإغريقي، وصمد عبر العصور حتى دخل إلى المجتمع الغربي. فأولا، أسبغت مكانته بصفته فيلسوفا مصداقية على أفكاره، التي نظمت منهج القيم والممارسات الاجتماعية في المجتمع الإغريقي. وثانيا، نُسجت تلك الأفكار في بنية ثقافية فيما يخص النوعين (الرجال والنساء). وأخيرا، امتد تأثيره فيما وراء المجتمع الإغريقي في ثلاثة اتجاهات:

- ضربت القواعد الأرسطية بجذورها في المسيحية مع تطورها إلى الإمبراطورية البيزنطية.
- اخترقت تلك القواعد الفكر العربي في القرون الوسطى لدى المسلمين واليهود، عندما ترجم الباحثون العرب الفلسفة الإغريقية، ونقدوها واستوعبوها، وذلك إبان ذروة الحضارة الإسلامية الأندلسية في إسبانيا.
- أرست المبادئ الإغريقية عن المجتمع والحكومة -بما في ذلك أيديولوجية التعامل مع النوع (من رجل أو امرأة)- الكثير من أسس الفكر والمجتمع الغربيين.

تلك هي الأسس الأيديولوجية التي قام عليها المجتمع الإغريقي الكلاسيكي والتي قدمت للإمبراطورية البيزنطية التالية له جذور بنية النوع (من رجل أو امرأة). تكتب ليلى أحمد أن "نظريات أرسطو تصور النساء لا على أنهن مجرد تابعات بحكم الضرورة الاجتماعية، بل أيضا بوصفهن متدنيات القدرات العقلية والبدنية بحكم طبيعتهن البيولوجية الموروثة. وهكذا يكون مقصودا بهن أن يكن في موضع التابع بحكم "الطبيعة" ولهن أجساد معيبة تجعلهن "ذكورا عنينين"، لا يسهمن في الحمل إلا إسهاما ماديا لا روحيا، ومن ثم يأتي تدنيهن عن الرجال *(Ahmed 1992: 29)*. هذه النظرة للـ "النساء بوصفهن طبيعة" التي يفترض أن من الممكن تطبيقها على مستوى الكون، تخترق الفكر الغربي المعاصر، حتى في علم الأنثروبولوجيا. امتدادا لذلك، يكون الذكر "أعلى منزلة من الأنثى بحكم الطبيعة، والأنثى أدنى منزلة منه؛ فأحدهما حاكم والآخر محكوم" (القول لأرسطو اقتبسته ليلى أحمد *Ahmed 1992: 29*).

تصف ليلى أحمد اتساق القانون الأثيني مع الرأي الأرسطي القائل بأن الإنجاب هو الغرض الأوّليّ من الزواج، إذ يتطلب ذلك القانون من الأنثى الوارثة "أن تتزوج أقرب قريب لها من جهة أبيها –حتى ولو كانت متزوجة بالفعل– لتنجب وريثا ذكرا **لمقاطعة**(*) أبيها (الأسرة والمنزل)" *(Ahmed 1992: 28)*.

(*) المقاطعة في اليونان القديمة (أويكوس *oikos*) كانت الوحدة الأساسية للمجتمع في معظم دول المدن اليونانية ، وكانت تشمل رئيس المقاطعة (الذي عادة ما يكون أكبر الذكور سنا) وعائلته الموسعة (الزوجة والأطفال) ، والعبيد الذين يعيشون معا في أسرة واحدة كبيرة، والمقاطعات الكبيرة كانت تشمل أيضا المزارع التي يرعى العبيد شئونها، والتي كانت أيضا الوحدة الأساسية للاقتصاد الزراعي القديم (المترجمة).

ولم يك مسموحا للنساء بشراء الأراضي أو بيعها، أو حتى بشراء مشترواتهن من السوق. كانت الأملاك تعطَى للنساء بـــصفتها هـــدايا إرث، لكـــن ولاة أمورهن الذكور هم من كانوا يديرون شئون تلك الأملاك *(Ahmed 1992: 29)*.

تستخدم ليلى أحمد كتاب بوميروي *(Pomeroy 1975)* مصدرا لها تستقي منه المعلومات عن النساء الحرائر في المجتمع الإغريقي الكلاسيكي (٥٥٠- ٣٢٣ ق. م) في أثينا قبل ظهور المسيحية، وتصفهن بأنهن كن "معـــزولات بحيث لا يمكن أن يراهن الرجال من غير أقرب أقربائهن. بـــل أن بعـــض النساء كن محتشمات جدا إلى درجة أنهن كن لا ينكشفن ... على أقربـــائهن" *(Ahmed 1992: 28)*. يتماثل هذا مع المناطق الريفية في اليونان المعاصرة كما ورد وصفها في التقارير الإثنوغرافية، تكتب ليلى أحمد "الرجـــال والنـــساء يعيشون ويعشن حياة منفصلة عن بعضهم البعض ... في الأماكن العامـــة، مثل السوق، ومركز التدريبات الرياضية، أما النساء "المحترمات" فيقرن في بيوتهن. يتوقع المجتمع من النساء أن يحتبسن أنفسهن في منازلهن ويعتنـــين بشئون أسرهن ... **تغطيهن ملابسهن عن عيون الرجال الغرباء**" (التشديد لي والاقتباس من *(Ahmed 1992: 28)*. توصف النساء بأنهن معزولات في غرف داخلية بالمنزل، بعيدا عن الشارع، ومنفصلة عن الحيز العام للمنزل. كانـــت النساء يغطين رؤوسهن بالشيلان، ويحظين بالإعجاب لصمتهن وانصياعهن للطاعة *(Ahmed 1992: 28)*. يقدم المجتمع الهيلليني هنـــا متميـــزا بالتراتـــب الهرمي بين النوعين (الرجال والنساء) وعدم التناظر بينهما فـــي الحيـــزين الأيديولوجي والاجتماعي.

المساواة بين النوعين (الرجال والنساء) في مصر

يقبل معظم النسويات والنسويين فرضية أن المساواة بين النوعين (الرجال والنساء) من الصفات المميزة للمجتمع المصري القديم. يقول فيركوتير أن تمتع النساء المصريات بالحقوق والمساواة قد صدم الإغريق الغالبين. ويلاحظ أن النساء المصريات فقدن معظم حقوقهن مع انتشار أخلاقيات الإغريق والرومان وقوانينهم *(Vercoutter (1965-7)*. تستخدم ليلى أحمد في دراستها المسحية للنوع (من رجل أو امرأة) في المجتمعات القديمة دراسة بوميروي لوصف الاتجاهات والقوانين المصرية بشأن النساء في زمن الغزو الإغريقي. ووفقا لقول جان فيركوتير، فإن انطلاق الجدل من وثيقة ترجع إلى عهد المملكة الجديدة (١٥٧٠-٩٥٠ ق. م)، ... "يظهر بوضوح المساواة التامة بين الرجل والمرأة أمام القانون. ومما لا شك فيه أن هذه المساواة تعتبر في مقام مصدر الاعتقاد العام بالموقع المتميز الذي تشغله المرأة في مصر، مقارنة بأحوال الإناث في غيرها من الحضارات القديمة، وهذا أمر يستحق مزيدا من الفحص والتمحيص" (اقتبسته ليلى أحمد *Ahmed 1992: 31* من فيركوتير *(Vercoutter 1992: 119 (1)*).

تقارن بوميروي *(Pomeroy 1948: xv)* بين النوع (من رجال أو نساء) في مصر، وفي المجتمعين الإغريقي الكلاسيكي (أثينا في ٥٠٠-٣٢٣ ق. م)، والهيلليني[٣٥]، والجمهورية الرومانية التي تلتهما. تذهب ليلى أحمد إلى أن وضع نساء المجتمع الهيلليني قد تحسن بعد احتكاك الإغريق بمصر. واستشهادا بدراسة بوميروي *(Pomeroy 1984: 119-120)* ترى ليلى أحمد أنهن "صرن أكثر حرية ... وتمتعن بمزيد من المساواة أمام القانون ... فلم يعدن

معزولات ... ولا عادت التقاليد تمنعهن من الاختلاط بالرجال" (**Ahmed 1992: 29**). تقارن بوميروي النساء في مصر البطلمية بالنساء الإغريقيات والرومانيات، فتصفهن بأنهن مشاركات بالكامل في الاقتصاد، يتمتعن بحقوق التملك ويعقدن صفقات مالية تخص أملاكهن بالأصالة عن أنفسهن. لم تكن نساء مصر حينئذ معزولات ولا كان دورهن الأساسي في المجتمع يوصف بأنه الدور الإنجابي (**Pomeroy 1984: 171-173**). تبرر بوميروي اختيارها لأثينا بأنه "حيث إن النساء هناك كن خاضعات للمزيد من القيود، وكانت النظريات عن تدنيهن عن الرجال واختلافهن عنهم مصاغة في إطار أكثر فصاحة ... كان هذا هو الحال في أثينا الكلاسيكية، حيث كانت النساء المحترمات حبيسات جدران المنازل" (**Pomeroy 1984: xvii**).

وأخيرا، تحسنت مكانة النساء الإغريقيات البطلميات، وربما كان هذا، وفقا لقول بوميروي، من خلال اختيارهن للتعامل في العقود اتباعا للقانون المصري؛ أو ربما تغير القانون الإغريقي ليطابق القانون المصري (ورد في دراسة بوميروي **Pomeroy 1984: 119-120** واستشهدت به ليلى أحمد **Ahmed 1992: 29**). وبالإضافة إلى حقوق المعاملات القانونية التي تمكنت النساء بمقتضاها من حيازة الممتلكات، وشرائها، ووراثتها، وإدارة شئونها والتصرف فيها، حدثت تغيرات مواتية في عقود الزواج. صار بإمكان النساء حل عقد الزواج مثلهن مثل الرجال، ومنع الأزواج من ممارسة تعدد الزوجات، كما منع الأزواج من التمتع بالعشيقات أو المحظيات، وصار مطلوبا منهم أن يعيدوا الدوطة أو يدفعوا غرامات في حالة الطلاق بدون سبب عادل (ورد في دراسة بوميروي **Pomeroy 1984: 97, 94** واستشهدت به ليلى أحمد **Ahmed 1992: 30**).

وكما لاحظت ليلى أحمد وعفاف مارسوت وغيرهما فإن تدهور موقع النساء وحقوقهن في مصر قد حدث قبل دخول الإسلام إليها بفترة طويلة، بل حتى قبل الغزو العربي لها، وواكب هذا غالبا تدخل التأثيرات الأوروبية في مصر في العصر المسيحي.

العزل في المجتمع البيزنطي

أعترف أن البحث عن أصول نشأة أي ممارسات بعينها يستدعي تتبع سبيل مستقيم أو مسار بسيط، لكني أصف أجواء أيديولوجية معينة وظروفا تاريخية نوعية تشكل أرضا خصبة لنشأة وتطور الأفكار والمؤسسات التي تبدو متشابهة في الشكل لكنها تتمخض عن معاني متميزة عند النظر إليها في سياقات جديدة. المجتمع البيزنطي مهم في هذه الدراسة بسبب اللقاء والاتصال التاريخيين بين البيزنطيين والفرس في المنطقة المعروفة الآن باسم الشرق الأوسط، مما أرسى دعائم تقاليد انتقلت إلى ما صارت الحضارة الإسلامية، وخلقت مواضع استمرار ومواضع قطيعة لها مع ماسبقها. تمثل هذه الظروف التاريخية أيضا تطورا يعتد به في الفكر المسيحي والممارسات المسيحية. يكشف ملخص موجز للتطورات العريضة في المسيحية عن عناصر تعاوننا على فهم فروق المعنى بين الممارسات في ثقافة المسيحيين وشبيهاتها في ثقافة المسلمين. لكن هذا يخدم أيضا في رسم خلفية تضع النظرة الأوروبية-المسيحية في سياقها، وهي النظرة التي نشأت في سياقات الإمبراطورية المتأخرة.

استخدم بيتر براون *(Brown 1988)* مصادر أولية وثانوية، وكرس بحثا بأكمله لدراسة ممارسة الزهد التام في الجنس (العفة، والعزوبية، والاحتفاظ

بالعذرية مدى الحياة)، وهي ممارسة نشأت بين الرجال والنساء في الدوائر المسيحية في الفترة التي سبقت بقليل الرحلات التبشيرية للقديس بولس في أربعينيات وخمسينيات الألفية الأولى بعد ميلاد المسيح، واستمرت حتى تجاوزت بقليل وفاة القديس أوغسطين. يذكر براون أن كلمينت السكندري، وهو كاتب مسيحي عاش في نهايات القرن الثاني الميلادي، قد لخص الأفكار ما قبل المسيحية والمسيحية عن الجسد على هذا النحو: المثال الإنساني للعفة، الذي وضعه فلاسفة الإغريق، يعلم المرء أن يقاوم الرغبة العارمة، لا أن يخضع لها، لكن المسيحيين "ذهبوا إلى أبعد من ذلك، فالمثال لديهم ألا يشعر المرء بالرغبة إطلاقا"[٣٦] ***(Brown 1988: 31)***.

ويستطرد براون من أفكار الإغريق القدماء عن خصائص أنوثة *النساء*[٣٧] ليتطرق لمناقشة الحكمة الشعبية لدى اليهود، التي تؤكد على أن "حيل النساء المغويات للرجال ومطالبهن الهدامة منهم باعتبارهن حاملات أطفالهم وشريكات فراشهم ... (تثير) الشهوة والغيرة التي تؤلب الرجال ضد بعضهم البعض. لذلك، هجرت الجماعة التي شكلت النواة الجوهرية لليهود النساء وأخذت بحياة العفة الدائمة، علما بأن تلك الجماعة طائفة استقرت في عين جدّي* بجوار البحر الميت" ***(Brown 1988: 39)***.

تناقش ليلى أحمد بإيجاز المناخ الثقافي الذي يتجلى في كتابات معتنقي الأيديولوجية المسيحية المبكرين، خاصة مايكل بسيلوس (وهو مؤلف وسياسي بيزنطي عاش في القرن الحادي عشر الميلادي)، ناقلة عن

(*) عين جدي ***Engeddi*** واحة في إسرائيل ، وتقع غرب البحر الميت ، على مقربة من مسعدة وكهوف قمران (المترجمة).

استشهادات جروسديدييه دي ماتونز به *(Grosdidier de Matons 1967)*. ورد التحجب لدى بسيلوس في ثلاثة سياقات ذكرتها ليلى أحمد في دراستها *(Ahmed 1992)*. إحدى ملاحظاته كانت عن أمه في جنازة ابنتها، حين رفعت نقابها في وجود الرجال للمرة الأولى في حياتها (استشهدت ليلى أحمد *Ahmed 1992: 27* بهذه الملاحظة من دراسة جروسديدييه *Grosdidier de Matons 1967: 28-30*). وتتعلق الملاحظة الثانية بـ "سيزاريسا أيريني ... التي تلتزم التزاما [شديدا] دقيقا بحتمية تغطية اللحم إلى درجة أنها غطت حتى يديها" *(Grosdidier de Matons 1967: 25)*. وتشير الملاحظة الثالثة إلى سيد ارستقراطي بيزنطي من القرن العاشر الميلادي يدافع عن تمسك ابنته بعادة الذهاب إلى الحمام، شارحا أنها كانت تخرج "محجبة تحت إشراف تام من مربياتها" (استشهدت ليلى أحمد *Ahmed 1992: 27* بهذه الملاحظة من دراسة جروسديدييه [٣٨] *Grosdidier de Matons 1967: 28-30*.

تتلخص طبيعة الرجال والنساء كما صيغت في المراحل المبكرة للمسيحية في التصورات الذهنية لثلاثة تفسيرات أولية ناقشتها دراسة باجيلز. *(Pagels 1988: 2-4)*: تفسيرات المسيحيين الغنوصيين، والمسيحيين الأرثوذوكس، وتفسيرات القديس أوغسطين. يعتبر المسيحيون الغنوصيون آدم وحواء ممثلين لعنصرين مختلفين متميزين من عناصر الطبيعة البشرية: النفس، أو الروح التي يحيا بها جسد الإنسان (باعتبارها مركز الحياة الانفعالية والعقلية)، والذات العليا أو الروح الخالدة. بعض المؤلفين يعتبرون آدم الذات الروحية العليا وحواء الروح التي يحيا بها الجسد، لكن نصوصا أخرى تذكر أن حواء هي الذات الروحية العليا. "[من] أجل إدراك حواء

الحقيقية (الذات الروحية للإنسان) لابد أن ينبذ المرء أي علاقة مع 'المـــرأة الأخرى' التي تتجسد فيها الرغبات؛ ولابد أن تنبذ حواء الانشغال 'بالرجـــال الآخرين'، 'الفجار' كي تتلقى 'عريسها الحقيقي'" *(Pagels 1988: 4)*.

يعتبر المسيحيون الأرثوذوكس سفر التكوين تاريخا ذا مغزى أخلاقي، ويعتبرون آدم وحواء أشخاصا تاريخيين فعليين، هما أسلاف نوعنا البشري. "يستنبط كل معلم من المعلمين الأرثوذوكس ... [أيرينيـــوس، وتيرتوليـــان[٣٩] وكليمنت] ... عواقب نوعية معينة من قصة عصيان آدم وحـــواء، والعـــار الذي جللهما، والعقاب الذي أنزل بهما. وهم يستخدمون تلك القصة للتحـــذير من العصيان، وتشجيع العفة وتفسير الصعوبات التي تكتنف حياة البشر، من الموت حتى سيادة الذكور، باعتبار كل ذلك من عواقب الخطيئة التي اقترفها والدانا الأولان. وجه تورتيليان الكلمات التالية إلى 'أخته فـــي المـــسيح' ... 'أنت بوابة الشيطان ... ألا تعلمين أن كليكما حواء؟ العقوبة التي حكم بهـــا الإله على جنسك ما زالت سارية حتى عصرنا هذا؛ وعقوبة الرب ما زالت سارية على جنسك حتى عصرنا هذا؛ والذنب يظل ذنبك أيضا بالـــضرورة' *(Pagels 1988: 5)*.

"الموقف الأورثوذوكسي المركزي الثابت في تلك القصة هـــو قـــضية حرية البشر. يوافق تيرتوليان على أن المغزى التام لقـــصة آدم وحـــواء أن الإله منحنا الإرادة الحرة. وقد عبر جوستين عن الفكرة بتلك العبارة: نحـــن الذين ابتهجنا مرة بالأعمال المنافية للأخلاق، لا نأخذ الآن إلا بالعفة وحـــدها ... يحتفي جوستين بتحرر المسيحيين من سيطرة نوازعهم الداخلية العارمة عليهم ... ويصور ميثودئوس التاريخ البشري بأكمله، منذ أن كان الإنـــسان

في جنة عدن، في صورة نشأة حرية البشر وتقدمها نحـــو الارتقـــاء: حيـــاة العذرية التطوعية" *(Pagels 1988: 5)*.

ويعتبر أوجستين (٣٥٤-٤٩٠) أكثر المفسرين تأثيرا، وهو الذي غير الرسالة. "قطعت تعاليمه نفسها قطيعة تامة عن تعاليم من ســبقوه" *(Pagels 1988: 6)*. يقرأ أوجستين في سفر التكوين قصة عبودية البشرية. "أصـــبحت رغبة آدم في الاستقلال الذاتي أس الخطيئة نفسه... الفاكهة المحرمة نفسها... وفقد آدم هذا الاستقلال تماما منذ هبوطه من الجنـــة" *(Pagels 1988: 6)*. ووفقـــا لقول باجلز، يتصور أوغسطين أن آدم وحواء "تلقيا الجسد بمثابة خادم [وأنه] ... بعد عصيان آدم وحواء ... شعرا للمرة الأولى، بحركة عـــصيان فـــي لحمهما، كـــانت بمثابـــة عقـــاب مـــن جنس العمـــل على عصيانهما للإله" *(Pagels 1988: 7)*. كما أن الإله حين خلق آدم وحواء "تمتعا بالتحكم الـــذهني في عملية الإنجاب، إنجاب 'مثل المصافحة' " *(Pagels 1988: 7)*. تقول باجلز إن أوغسطين يرى أن "الرغبة الجنسية التلقائية برهان على أصل الخطيئـــة الأولى وعقاب عليها [تشمل ضمنا] ... الجنس البشري بأجمعه، عدا المسيح، فهو وحده الذي ولد دون شهوة جنسية، ودون تدخل من الحيوانات المنويـــة (التي كان أوغسطين يعتقد أنها تنقل الـــشهوة الجنـــسية)" *(Pagels 1988: 7)*. ومنذ جرب آدم الرغبة الجنسية، "خرج عن السيطرة علـــى نحـــو وحـــشي، مفسدا للطبيعة البشرية بأسرها" *(Pagels 1988: 7)*.

تربط باجلز هذا التصور بالخلاف الدائر حول الطبيعة الجنسية، فتكتب أننا لا ينقصنا وجود القضايا الخلافية: " فلنر كيف أن أقوال العهد الجديد عن الخلق المنسوبة إلى يسوع والقديس بولس قد فجرت الخلافات حول الممارسة

الجنسية، التي تتراوح ما بين الزواج، والطلاق، والعزوبية وصولا إلى النوع (من رجل أو امرأة) والمثلية الجنسية، وهي خلافات دامت لآلاف السنين" *(Pagels 1988: 11)*.

وتوضيحا لمدى استمرار ذلك الخلاف حتى وقتنا الحالي[٤٠]، أورد قصة حديثة تروى في الولايات المتحدة الأمريكية: عرض الفنان روبرت جوبر عملا لم يطلق عليه اسما في متحف الفن المعاصر المعروف باسم معرض جيفن المعاصر في لوس آنجلس، وعرف هذا العمل باسم موكا، وهو منحوتة تصور العذراء مريم، وصفها الناقد الفني كريستوفر نايت في عدد جريدة **لوس آنجلس تايمز** الصادر في ٩ سبتمبر ١٩٩٧ كما يلي: "الجزء الأوسط من تمثال العذراء تخترقه أنبوبة لولبية مصنوعة من ماسورة مجاري برونزية ... وحيث إن الأنبوبة مجوفة، يحول تجويفها المنحوتة إلى شكل صليبي آخر. ويستحيل ألا يرى المشاهد صورة اختراق قضيبي تختلط بخواء رحمها".

ثم نشرت **لوس آنجلس تايمز** في ٢٢ سبتمبر ١٩٩٧ مقالا مضادا كتبه الأب جريجوري كويرو من الآباء الكابتشين الفرنسسيكان، وهو مدير العلاقات الإعلامية لأبرشية الرومان الكاثوليك بلوس آنجلس، جاء فيه: "العذراء مريم المباركة يخترقها خازوق أجوف هائل الحجم ... إن جوبر باستهانته بصورة أم الإله قد فاز بالدخول في زمرة الفنانين الفاسقين الذين يتاجرون بالإساءة إلى الرموز المقدسة ويسيئون إلى المتدينين المؤمنين". ويكتب الأب كوريو ناقدا الناقد الفني: "فلنتجاوز الثرثرة الرفيعة للنقد الفني ونسمي الأشياء بأسمائها ... إن جهلي بالفن الرفيع يمنعني من تقدير كيف

يمكن أن يؤدي تدنيس المقدس والاغتصاب البصري لما هو عذري إلى حل تطهيري من نوع ما" بالنسبة للفنان. والأفصح من ذلك العاطفة التي عبر عنها الأب كوريو والتي صرح فيها بأن الفنان قد يكون عبر عن ازدرائه للكنيسة الكاثوليكية وتعاليمها، لكن "لماذا يصب جام ازدرائه على السيدة العذراء؟" ومن الواضح أن التدنيس **بإضفاء الصبغة الجنسية** هو الذي يتحدى منطق الفرضيات الكاثوليكية الأصولية ويثير حفيظتها(٤١).

استكشفت في هذا الفصل علاقة أيديولوجية النوع (من رجل أو امرأة)، والأيديولوجية الطبقية بالحجاب في التقاليد القديمة لشعوب منطقة البحر الأبيض المتوسط ومنطقة فارس وبلاد ما بين النهرين. نتج عن هذا تحديدي لخمسة أنماط متميزة تشكل خلفيةً فهم سيادة المركزية العِرقية التي حرَّفت فهم الناس للثقافة العربية.

والفوارق بين الأنماط التي كشفت عنها تفكك أيضا الربط الذي حدث فيما سبق بين الممارسات ومؤسسات العادات والتقاليد ودمجها في مُركَّب واحد، وما يتعلق منها بالذات بالحريم، وعزل النساء عن الرجال، والتحجب والطبيعة الجنسية. وسأناقش في الفصل الثالث مؤسسة الحريم في سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي مقابل سياق الجذور الأيديولوجية التي تشكل أساس المركزية العِرقية التي صبغت العدسات التي نظرت بها تلك الأيديولوجية للثقافة العربية والإسلام.

٢ ـ الجذور الأيديولوجية للمركزية العرقية

> **أعد الاستشراق، سواء في الفن التشكيلي أو الأدب... المسرح لعرض أوهام خيالية، وتظهر على خشبة المسرح شخصية مركزية، هي تجسيد هذا الهاجس بعينه، ألا وهي الحريم.**
>
> **مالك علولة، الحريم الكولونيالي (١٩٨٦).**

الحريم بين الحقيقة والوهم

اتسمت النظرة المسيحية-الأوروبية لثقافة المسلمين بالعنف، والسيطرة، والتحريف، والاستصغار سواء عبر عنها أصحابها بالكلمة أو بالصورة، وسواء كان أصحابها رحالة، أو مبشرين، أو باحثين، أو جنود احتلال (انظر وانظري: *Marbo 1996 [1991]*). وقد استشف بعض النقاد ما وراء النظرة الكولونيالية، وكشفوها وفككوها. يتصور الكثيرون أن الحجاب، والحريم، وعزل النساء عن الرجال، وإطلاق العنان للعلاقات الجنسية الجامحة تشكل كلا متصلا ببعضه البعض. ويصدق هذا على وجه الخصوص على تصور الاستعمار الكولونيالي للشرق الواقع تحت سيطرته. بل إن بعض النسويات في دفاعهن عن النساء ينتهين إلى إعادة إنتاج نفس التصور حين يعدن التأكيد على تخيلات السمة الجنسية المميزة للحريم. إن التصور النسوي للحريم

بوصفه مؤسسة جنسية لا يختلف عن الموقفين الكولونيالي والاستشراقي الذي يصفه علولة في كتابه **الحريم الكولونيالي** بأنه "الأوهام الخيالية عن غياب القيود التي تحد من اللذة الجنسية" *(Alloula 1986:49)* أو "كرنفالات العربدة" *(Alloula 1986:62)*.

إن كتاب **الحريم الكولونيالي** دراسة للبطاقات البريدية المصورة التي ترجع للعصر الكولونيالي أجراها الكاتب الجزائري مالك علولة. جمع علولة بطاقات مصورة، ورتبها حسب الموضوع، وكتب عليها تعليقات بغرض الدراسة. طبع الفرنسيون تلك البطاقات البريدية المصورة في الجزائر خلال الجزء الأول من القرن العشرين، وكان السياح الفرنسيون والمستوطنون المحتلون يرسلونها إلى باريس مصحوبة برسائل شخصية. صورت تلك البطاقات البريدية نساء جزائريات يمثلن الأوهام الخيالية للمستعمِر الفرنسي. تلاحظ باربرا هارلو في المقدمة التي كتبتها للدراسة أنها "تكشف عن انشغال شديد بالجسد الأنثوي **المحجب**" كجزء من "وهم خيالي" لا يمكن فصله عن جدول الأعمال السياسي للمشروع الكولونيالي الفرنسي (التشديد لي، والاقتباس من *Harlow 1986: xv-xvi*). وتلاحظ باربرا هارلو أن علولة قد حاول إرغام البطاقة البريدية على "كشف ما تخفيه (ألا وهو الأيديولوجية الكولونيالية) وفضح المكبوت فيها (ألا وهو خيال الوهم الجنسي) ... [وإماطة اللثام عن] تصور المستعمِر الكولونيالي لأهل البلد الأصليين" *(Harlow 1986: 4-5)*. يتضح الآن كيف "لعبت البطاقة البريدية المصورة دورا بأقصى ما يمكنها في العنف الكولونيالي" (انظري وانظر شكل ١).



شكل (١): بطاقة بريدية تحمل صورة التقطت في استوديو تصوير فوتوغرافي تمثل هجوم الاحتلال الكولونيالي الفرنسي على الإسلام والمسلمين. فخلال احتلال الكولونياليين للجزائر وصموا الملبس والخصوصية بما يسيء إليهما غشا وتضليلا لتقويض ثقافة الشعب الذي يحتلونه. هذه البطاقة واحدة من سلسلة من البطاقات البريدية المصورة بمعرفة الفرنسيين من ١٩٠٠-١٩٣٠ في الجزائر. ننشر البطاقة بعد استئذان صاحب حق النشر، وهي مقتبسة من كتاب **الحريم الكولونيالي** لمؤلفه مالك علولة، وناشره مطبعة جامعة منيسوتا، ١٩٨٦.

يكشف مالك علولة النظرة الكولونيالية من خلال تحليله للبطاقات البريدية المصورة، لكن فاطمة المرنيسي (وهي عالمة اجتماع نسوية مسلمة) تعيد تأكيد هذا المنظور المتمركز حول ما هو أوروبي-مسيحي حين تصف الحريم لدى المسلمين. حاولت فاطمة المرنيسي أن تشرح "ثورة" الجواري في الحريم في العصر العباسي[٤٢] *(Mernissi 1993)*، وفعلت ذلك من حيث الجانب الجنسي لثورتهن التي كتبت عنها أنها: "[كانت] عميقة وصامدة، لأنها **فعلت فعلها على مستوى الانفعالات والجنس، وعلى مستوى الشبق والطبيعة الجنسية**" (التشديد لي والاقتباس من فاطمة المرنيسي *Mernissi 1993: 39*). ومن دواعي إعجابي بدراسة فاطمة المرنيسي أنها تستخدم مصادر بحثية عربية بحثا عن الحقائق التاريخية في مواضعها، لكنها تميل بعد ذلك إلى الاستعانة بالأيديولوجية النسوية المسيحية-الأوروبية لتفسيرها[٤٣]. تلك الأيديولوجية تعتبر "الحريم" الموقع المثالي لقهر النساء وتدني منزلتهن، وهي بذلك تختزل بنية اجتماعية سياسية مركبة إلى مجرد النوع (من رجل أو امرأة) والطبيعة الجنسية. تشرح فاطمة المرنيسي "لماذا كان الحريم يمتلئ بالجواري في زمن الفتوحات الإسلامية الكبرى" *(Mernissi 1993: 54)* باللجوء إلى نظام تعدد الزوجات والقاعدة التي تقيد فقط عدد النساء الحرائر اللاتي يمكن أن يتخذهن الرجل زوجات ولا تضع قيودا مماثلة على عدد ما يمكنه أن يمتلك من جواري. وانطلاقا من هذه القاعدة تنظر فاطمة المرنيسي إلى الحريم على أنه مؤسسة جنسية في المقام الأول وموقعا لتحالفات زوجات عديدات (سواء تحالفات زوجية أو جنسية).

تسود فكرة عزل الجنسين عن بعضهما البعض الكتابات التي تتناول نساء الشرق الأوسط. تربط إليانور عبد الله دوماطو أيضا الحريم بعزل النساء، فتكتب: "إن نسق الحريم أعلى تعبيرًا عن عزل النساء" *(Mernissi 1993: 19)*. تشبه نظرة فاطمة المرنيسي للحريم وعزل النساء نظرة العديد من الباحثين والباحثات ممن لاحظوا ولاحظن نساء الشرق الأوسط، فهي تراهما جزءا من أسلوب حياة أرستقراطي يسمح لزوجة المرء أن تبقى في المنزل علامة على ما يتمتع به رجلها من المكانة ورغد العيش. لكن إليانور دوماطو توضح أن عزل النساء سمة مميزة للفقيرات السعوديات أيضا، لا النبيلات منهن فقط[٤٤].

وقد بذلت ليلى أحمد محاولة لإرساء توازن بين المواقف المتطرفة، فذكرت جانبين يتميز بهما الحريم: جانب منهما تقييد النساء والجانب الآخر "تيسير نيل الرجل لأكثر من أنثى جنسيا" *(Mernissi 1993: 524)*. بل إن استخدام كلمة "حريم" في حد ذاتها فيها مفارقة ساخرة. فلفظ **حريم** ***harem*** في اللغة الإنجليزية (مع التشديد في النطق على المقطع الأول للكلمة) تحريف للكلمة العربية **حريم** ***harim*** (التي يقع فيها التشديد في النطق على المقطع الثاني للكلمة) وهي مشتقة من الجذر (حَ-رَ-مَ) الذي تشتق منه الفكرة العربية والإسلامية عن **الحرام** (مع تشديد النطق على المقطع الثاني للكلمة)، ومعناها "المقدس". تشير كل من كلمتي **حريم** (العربية) و**حرملك** (التركية) إلى نساء الأسرة، وإلى أجنحة النساء في البيت، مقابل أجنحة الضيوف (والرجال)، التي يطلق عليها اسم **السلاملك**. إن اللفظ المستخدم للإشارة إلى النساء والأجنحة المخصصة لهن في المنزل يتضمن خاصية القداسة (انظر وانظري *El Guindi 1981a, 1983, 1985, 1986b, 1987*)، وهو أمر لم يدركه

المؤلفون الغربيون على نطاق عريض من قبل، وبدأ في الدخول ضمن كتاباتهم في تسعينيات القرن العشرين. تذكر دوماطو (Doumato 1995: 19) المعنى الثقافي للفظ الأصلي **حريم** ***harim*** [في نطقه باللغة العربية] على أنه "يدل على كل من مساحة البيت التي تسكنها النساء ونساء العائلة، فالكلمة تربط بين القداسة والحُرمة".

تظهر الطبيعة ذات الأبعاد المتعددة للحريم (في نطقه الإنجليزي ***harem***) في مذكرات الرائدة النسوية هدى شعراوي، التي تصف فيها حياتها في **الحريم** (بنطقه العربي ***harim***) وصفا يكشف، لا عن موقع للعربدة الجنسية، بل عن مناخ لإدارة الأسرة الكبيرة، والتحالفات الزوجية، وأحداث الحياة والموت، والاشتغال بالسياسة الوطنية. كان لكل من والد هدى شعراوي وزوجها زوجات شرعيات عديدات. ولم تكن لهما علاقة جنسية بإماء ولا بخادمات. تبدي مارجو بدران (Badran 1995a: 5) ملاحظة تقول فيها "لم يكن الأغا يلبي إلا طلبات سيده وحده، ذلك السيد الذي يتولى الأغا حماية زوجته وأطفاله ويطيع كبار السن من أقاربه ... [و] كان للأغا سلطة معتبرة على النساء، إلى درجة أنه كان يمكنه أن يتحكم في توصلهن إلى مالهن الخاص"، لكن مذكرات هدى شعراوي الشخصية (الصادرة في ١٩٨١ باللغة العربية) والصادرة في ١٩٨٧ باللغة الإنجليزية (Sha'rawi 1987) لا تدعم هذه الملاحظة. إن هدى شعراوي هي الشخصية الأولى لدى مارجو بدران، وهي تقدم -بصفتها تلك- ظلالا بسيطة مختلفة لتلك الصورة[٤٥].

يمكننا أن نستمد معلومات أكثر إفادة لنا من وصف هدى شعراوي للحريم (بنطقه العربي ***harim***) الذي كان بيتها قبل زواجها وبعده. الحريم كلمة عربية تشير إلى جناح النساء في بيت العائلة التي ولدت هدى شعراوي

في كنفها (شعراوي ١٩٨١ (باللغة العربية)، *Shaarawi 1987*). حكت هــدى شعراوى حدثا خاصا لكنه كاشف جدا عن واقع الحال، عن أمنيتهــا فــي أن تقضي عطلة في الإسكندرية. حاول زوجها منعها بأن أغلق أمامهــا سـبل الوصول إلى تمويل الرحلة، وعندئذ، تدخلت أمها، التي كانت تعيش في بيت الأسرة نفسه في جناح خاص بها. دفعت الأم تكاليف رحلة ابنتهــا وتولـت ترتيبات سكناها في الإسكندرية، على عكس رغبة زوج الابنـــة، الــذي لـم يصحبها في تلك الرحلة. صحبها في الرحلة الأغا والخادمات. من الواضــح أن "الأم الكبيرة" في الأسرة قد سادت، ولم يتمكن الأغا (ولا حتى الزوج في تلك الحـــالة) مـــن ممارســـة أي سلطة جدية على تحركات هدى شعراوي ولا على أموالها (ترجمت [المؤلفة] هذه المعلومات إلـــى اللغـــة الإنجليزيـــة بتصرف من مذكرات هدى شعراوي المنشورة باللغة العربية في ١٩٨١).

وقد أدركت مارجو بدران، كما أدركت ليلى أحمد، نوعية الوعي الذي انبثـــق مـــن الحريم وجعل النساء يدركن القضايا المتعلقة بكون الفرد رجلا أو امرأة. درست مارجو بدران الحركة النسوية المصرية في القرن التاســع عشر وحتى القرن العشرين، وفي دراستها هذه حددت موقـــع "جــذور ... الحركة النسوية المصرية ... [و] الموضع الأول الذي ظهر فيـــه 'الـــوعي النسوي' لدى النساء ... [ألا وهو] الحريم في المنـــاطق الحـــضرية" حيـــث عاشت نساء الطبقتين العليا والوسطى *(Badran 1995b: 4)*.

إن النظر إلى ظاهرة الحريم من منظور النوع (من رجل أو امـــرأة) وحده ومن خلال عدسة الأيديولوجية النسوية ينزعه من سياقه الثقافي ومـــن المجتمع ككل. وتعليقات مارجو بدران مثال جيد على هذا، إذ كتبت: "ســـاعد

المعمار الفخم ومؤسسات الأسر الكبيرة لدى أغنياء الطبقة العليا في تلبية الاحتياجات اللازمة للإبقاء على تقسيم صارم بين الجنسين. كان الأغوات[٤٦] (الخصيان من العبيد الذكور) يتولون حراسة النساء والأطفال، وكانوا يصحبون من تريد الخروج منهن ويتبعونها أينما ذهبت خارج البيت، وكانوا يتحكمون في جميع مداخل بيت الأسرة" *(Badran 1995b: 5)*. تطعن فطنة علم الأنثروبولوجيا في هذه النظرة الأيديولوجية ذات البعد الواحد للحريم (بمنطوقه العربي)، إذ يضع هذا العلم تلك الظاهرة في سياقها الاجتماعي-الثقافي الأوسع.

قدمت دراسة ألكسندر مور *(Moore 1992)* تحليلا للبلاط والحريم العثمانيين، وضع الحريم في سياق نجاح العثمانيين في تولي الحكم لما يزيد عن ٦٠٠ عام، مدعومين بالبيروقراطية الحاكمة، وهي بيروقراطية معقدة لكنها منمقة. في عام ١٢٥٠ ميلادية وصل فريق من البدو الرحل الأتراك القادمين من آسيا الوسطى إلى منطقة شمال غرب الأناضول (المعروفة الآن باسم تركيا)، وحاربوا كلا من البيزنطيين المسيحيين (الإمبراطورية الرومانية الشرقية) والسلاجقة الأتراك المسلمين. وفيما بعد، استولى السلطان محمد الفاتح على مدينة القسطنطينية في عام ١٤٥٣ *(Moore 1992: 382-384)*.

لاحظ العديد من الباحثين أن النسق الذي يفصل بين الجنسين ويعزل النساء ويعين أغوات لحراستهن ليس أمرا أصليا موروثا في المجتمع العربي ولا الإسلام. وقد أخذ هذا النسق مكانه تماما منذ العصر البيزنطي حين تغلب العثمانيون. يلاحظ جودفري جودوين أن النساء اليونانيات كن قبل سيادة

العثمانيين "حبيسات في **الجزء المخصص للنساء من البيت الكبير"** *(Goodwin 1997: 84)*. ويضيف أن السلاطين العثمانيين حين هزموا بيزنطة قبلوا عناصر معينة من نظامها، تشمل تصميم الزي الموحد للحرس الملكي البيزنطي، ليصيروا "أباطرة روما الجديدة، في كل شيء، عدا في الاسم". ويقول جودوين: إن "رواق آيا صوفيا، ظل مكانا مخصصا للنساء" *(Goodwin 1997:152)*.

وفقا لذلك، يعتبر جودوين أن الحريم العثماني "مكان تظهر فيه صورة **جناح النساء البيزنطي"** *(Goodwin 1994: 121)*. لكن تحليلي يشير إلى أن الأمر ليس على هذا المنوال بالضبط. فعلى الرغم من استمرار وجود جوانب شكل جناح النساء البيزنطي أو استعارتها في الحريم أثناء العصر العثماني فقد تحولت معاني العلاقات فيه ومحتواها تحولا لافتا للنظر. تتحدى دراسة ميلمان *(Melman 1992 [1995])* الرأي الشائع عن **الحرملك** (جناح النساء في بيت الأسرة أو القصر) الذي احتل موقعا خاصا في "الجغرافيا الجنسية لدى الرحالة" باعتباره محورا مركزيا للشرق الحسي. تصف ميلمان الجغرافيا الجنسية على النحو التالي: "الحريم بصفته **موضعا** لطبيعة جنسية غريبة وشاذة ... شرق أوسط يشكل عالما صغيرا، يقدس الصفتين المميزتين اللتين تدركان على أنهما شرقيتان في جوهرهما: الحسية والعنف" (التشديد في النص الأصلي وهو *Melman 1992: 60*). وتعزي ميلمان هذا التحريف إلى أن الغرب ينظر للشرق الأوسط بوصفه مصدر تهديد سياسي له، وللإسلام باعتباره بديلا ممكنا للمسيحية. تشرح ميلمان رأيها فتقول: إن "السلاطين العثمانيين المبكرين وضعوا نموذج **الحريم الهمايوني** (أو الحريم السلطاني) [الذي يشمل توظيف الأغوات] ... على غرار **أجنحة النساء البيزنطية"**

(Melman 1992: 60. وانظر وانظري أيضا Stowasser 1984, Penzer 1936). تتحجج ميلمان لإثبات وجهة نظرها بأن "الإغريق قد عزلوا الإناث في **أجنحة منفصلة مخصصة للنساء**" وأن "العبريين مارسوا تعدد الزوجات" وأن "المبشرين الإنجيليين الذي كانوا يعظون بإنهاء الحريم كانوا يعرفون جيدا أن النصوص المقدسة محملة بأمثلة لتعدد الزوجات" *(Melman 1992: 60)*. لكن الأوروبيين استمروا في الهجوم على الإسلام واتهامه بتعدد الزوجات. وعلى حد قول هارلو: "كانت أكبر الهجمات الأوروبية على الإسلام في العصور الوسطى... **حجة فيها مغالطة لأنها تهاجم الخصم على أسس شخصية لا فكرية**... وقد وجهت هجماتها إلى النبي محمد ... لإسرافه في تعدد الزوجات" *(Harlow 1986: xv)*. وقد أكدت الدراسات الإسلامية الآخذة بالحداثة على أن **القرآن** قد حد من تعدد الزوجات وأوصى بالزواج من واحدة بسبب أهمية الشرط المقيد للتعدد الذي ورد في الآيات نفسها عن ضرورة العدل المطلق بين الزوجات، كميا وكيفيا. وللمفارقات الساخرة، تضيف ميلمان ما يلي: "حقا، لم يرد في أي موضع من العهد القديم ولا العهد الجديد أي حظر صريح لتعدد الزوجات، إلا مرة واحدة في موعظة القديس بولس للأساقفة والشمامسة بألا يجمعوا بين أكثر من زوجة" *(Melman 1986: 60)*.

يدعم العديد من الباحثين والباحثات ملاحظات ميلمان إذ يدعون أن مؤسسات الحريم، بما فيها من أغوات وعزل للنساء، وجدت بشدة إبان الحكم البيزنطي، وأن العثمانيين أخذوا بها وعدلوها بعد أن فتحوا القسطنطينية. وإني لآخذ حذري بشأن الحريم، كما أخذته من قبل بشأن ممارسة التحجب، فمؤسسة الحريم ليست كتلة صماء واحدة، ولا يمكن اختزالها إلى قطعة أثرية ثقافية انتقلت في تتابع مباشر من أسرة حاكمة إلى أخرى أو من حضارة إلى

أخرى. والإشارة النوعية السالفة تشير إلى أن العثمانيين أخذوا بهيكل الحكم البيزنطي الذي ورثوه بعد الفتح. بل إن حريم الحكام العثمانيين تميز بسمات مميزة مختلفة على الرغم من هذا الإرث المباشر، فلم تعد السمة البارزة لـه عزل النساء عن الرجال، بل صارت سمته تميزه بهيكلين متكـاملين للحكـم الرشيد والإدارة، أحدهما يديره الرجال والآخر تديره النساء.

تصف دراسـة ألكسندر مـور *(A. Moore 1992: 382-410)* الأسـرة الإمبراطورية للسلطان بأنها المركز الذي يمد السلطان بجميع أفراد السلك المدني، والعسكري، وسلك الخدمات. احتوى قصر أسـرة السلطان علـى بناءين متوازيين: البوابة والحريم. بنى الأتراك مؤسساتهم على المؤسـسات البيزنطية التي كانت لا تزال قائمة، فأنشأوا مبدأ سلفيا متوارثا، فقد جنـدوا العبيد ودربوهم بدلا من تربية آلاف من رجال البلاط (وقد جربت المملكـة العربية السعودية هذا النموذج لكنها احتاجت في نهاية المطاف إلى الاستعانة بالعمالة المستوردة). ذهب الصبيان المسيحيون إلى البوابة وذهبـت البنـات الأوروبيات إلى الحريم. كانوا كلهم وكلهن من العبيد، وقد أتى الكثير مـنهم مـن العهـد البيـزنطي، وجند الأتراك غيرهم من المستجدين والمستجدات أو أخذوهم وأخذوهن سبايا. "كانت معظم الفتيات منهن في القرن التاسع عشر بنات شركسيات من جورجيا التي تقع على البحـر الأسـود" *(Moore 1992: 392)* كن يطمحن إلى حياة أفضل، وكن إما سبايا أو بنات باعهن ذووهن[٤٧]. يقرر جودوين *(Goodwin 1997)* أنه مع نهاية القرن التاسع عشر، "كان التتار أهم من يمدون الأتراك بالعبيد، وكانت العبودية أهم مصدر لدعم الاقتـصاد في منطقة القرم. قدر عدد العبيد المستوردين في عـام ١٥٧٨ ب ١٧٠٠٠

عبد ... [ونشطت تجارة] بين الأناضول والإسكندرية ... جـرد [أثناءهـا] الصبيان من رجولتهم في الأديرة القبطية (فقد كان المسلمون يتقززون مـن هذا التشويه)" *(Goodwin 1997: 106)*.

ترى دراسة ألكسندر مور *(Moore 1992)* أن الحريم صورة مرآويـة للبوابة، فكلاهما كان مدرسة للتدريب. كان لهما مسارات للترقـي وكانـت الرتب تتحدد فيهما بمقتضى المرتبة والإنجاز. كان الوزير العظيم نفسه عبدا من عبيد البوابة. وكانت النساء في الحريم يقضين وقتا طـويلا فـي "تعلـم الفنون التي تؤهلهن ليكن سيدات بلاط مهذبات" *(Moore 1992: 392)*. يُعَرِّف ألكسندر مور الحريم بأنه "أقرب ما يكون إلى مدرسة لزوجات الرسميين عن كونه سكنا لرفيقات السلطان" *(Moore 1992: 392-393)*. يتفق جودوين مع هذا الرأي ويصور الحريم على أنه "هرم تقع على قمته والدة السلطان، وحالهـا أبعد ما يكون عن حال السيدة الوحيدة، فكل أمور العمل الهامة تمر من خلال يديها" *(Goodwin 1997: 129)*. وتكتب عفاف لطفي السيد-مارسوت أن الحريم كان بالتأكيد "مكانا يسوده النظام، فلكل من فيه مهمة توكل إليهـا، وكانـت المهارات الإدارية ضرورية فيه لإدارة وإرشاد العديد من الخادمات، والعبيد، وأفراد الحاشية" *(Sayyid-Marsot 1995: 40)*.

أما الأغوات فهم خصيان كانوا يخدمون في الحريم (تحـت إشـراف السلطانة) كما كانوا يخدمون السلطان في بلاطه؛ فكانوا يخـدمون الرجـال والنساء في إطار نسق لابد من الحفاظ فيه على هيكل معين *(A. Moore 1992)*. أمـا الإماء من النساء فكن تحت إشراف مباشر من النساء اللاتي يخدمنهن، لا تحت سلطة سادتهن من الذكور، وهذه المعلومة تدعمها الوقائع المـسجلة لعصور إسلامية أخرى عبر التاريخ. أما من جهة الإدارة، فعلى حـد قـول

جودوين، كان الحريم العثماني ومدرسة القصر ("التي يتدرب فيها الـصبيان من أولاد النخبة على تولي المناصب الرئيسية في الإمبراطورية") يقعان حتى عام ١٥٨٢ تحت إدارة الأغوات أنفسهم من الرجال الخصيان ذوي البـشرة البيضاء. وكان هيكل التدريب فيهما متماثلا أيضا، خاصة في الشكل. "كانـا كلاهما يميلان إلى نسق نقابات الحرفيين... كانت الفتيات الصغيرات يدخلن إلى الحريم باعتبارهن **صبيات مبتدئات تحت التدريب** ***acemi***، وهو المصطلح نفسه الذي استخدم للإشارة للأولاد الذكور، وكان يعني المتطوع أكثر ممـا يعني المجند. وكان هؤلاء الصبيان -مثلهم مثل صبيان المراسلة- من **الخدم المخلصين** ***kul***، يعتبرون من أفراد عائلة السلطان الكبيرة أكثر منهم عبيـدا يمكن أن يباعوا ويشتروا. وكان مـن صـلاحيات الأغـوات ذوي البـشرة البيضاء أن يقترحوا مَن مِن خريجي وخريجات المدرستين يمكـن تزويجـه لقرين أو قرينة من المدرسة الأخرى" ***(Goodwin 1997: 129-131)***.

كان أغوات الحريم قد تعرضوا لإزالة جميع أعضائهم الجنسية تماما، وكانوا هم والأمراء الرجال الوحيدين المسموح لهم بالعيش في الحريم. أمـا أغوات البلاط الذين كانوا يخدمون السلطان، فقد تعرضوا لدرجات أقل بشاعة من استئصال الأعضاء الجنسية. وكان الموظفـون الـذين يتقلـدون أرفـع المنـاصب فـي الإمبراطـورية يتخـرجـون مـن بين حاملي تلك الرتب ***(A. Moore 1992)***.

وكانت بين السيد والعبيد علاقة خاصة. "حيث إن الكثير مـن العبيـد العثمانيين كانوا عتقاء، كان للرجل الذي منح حريته علاقة خاصـة بـسيده السابق، وكان يمكن للسيد تبنيه ضمن أفراد العائلة. أما الدولة العباسية [فـي

بغداد] فقد بلغ بها الجشع لامتلاك الأتباع حدا بلغ معه عـدد الأقربـاء فـي العائلة ٣٣٠٠٠ فردا، فالمحاسيب الذين يرعاهم السيد كانوا يدمجون بذريته. وكان العتق يجري بموجب عقود" *(Goodwin 1997: 129-105)*. وقد ظهـرت في العصر العباسي نساء قويات معروفات، مـنهن: أم هـارون الرشـيد، وزوجته وابنة عمه زبيدة، وشقيقاته. تشهد الوقائع المكتوبة عن تلك الفتـرة على مدى السلطة التي تمتعت بها الأم في التدخل في شئون الدولـة. كـان بإمكان الرجال ذوي المناصب الرفيعة أن يلتقوا بأم الخليفة. وتوجد دلائل من عصور إسلامية مختلفة توضح أن الرجال كثيرا ما سعوا للحـصول علـى امتيازات من خلال التقدم بمطالبهم لنساء ثريات أو قويات. كانـت هـؤلاء النساء "بوسعهن إزاحة رجال من مناصبهم، وكن يشتغلن بـإدارة الأعمـال وعقد الصفقات في الأسواق، وكن على قدر رائع من الثراء" *(Abbott 1946: 137 ff., cited in Sayyid-Marsot 1995: 12)*.

تشغـل والـدة السلطان [٤٨] *valide sultan*، ورئيس الخصيان الـسود أو رئيس الأغوات (كيسلر أغا) *kisler agha* أعلى المراتـب فـي الحـريم العثماني. يضع جودوين والدة السلطان (فاليد سلطان) *valide sultan* علـى قمة الهيكل الهرمي، وهي تعادل الملكة الأم، وكانت تحكم الحريم بحكم أنهـا والدة السلطان. تليها السيدة الرئيسية في البلاط السلطاني (هاسكي سلطان) *haseki sultan*، وهي من الأميرات أمهات البنين، تليها أم البنـات (باسـكي قادن) *baseki Kadin*. والمرأتان اللتان تشغلان المنصبين الأعليين تعـزلان عن الرجال عند وفاة أبنائهما. أما القادن فيمكنها أن تتزوج مرة أخرى بعـد وفاة السلطان (للاطلاع على مزيد من المعلومات عن القوة التـي امتلكتهـا

النساء في الحريم والدور الذي لعبته والدة السلطان فيه انظر وانظري *Goodwin 1997: 121-150*؛ وللاطلاع على مزيد من المعلومات عن السيدة العثمانية انظر وانظري ***Fanny Davis 1986***.

توضح فاطمة المرنيسي كيف أدخل الإسلام تجديدا بإعلانه أن الابن المولود لجارية ورجل حر يكون حرا. "ولا يعود بمقدور زوجها أن يبيعها بعد ولادة الطفل، وتصير حرة بعد وفاته... ولأطفالها نفس الحقوق والامتيازات التي للأطفال الذين ولدوا لأم حرة. ولهم أن يرثوا نصيبا من ممتلكات الأب مساويا لنصيب غيرهم من أطفاله وفقا لأحكام الشريعة [الشرع الإسلامي]. وقد تأكدت الجواري من أن أبناءهن يمكن أن يرثوا كل شيء، حتى العرش" *(Mernissi 1993: 57)*. وتذكر عفاف لطفي السيد-مارسوت أن مؤرخي العصر العثماني قد أشاروا إليه "باعتباره عصر النساء، أو سلطنات النساء، حيث كانت أمهات السلاطين ... هن الحاكمات الفعليات. فحين يُحبَس الرجل الذي يعتلي العرش في 'قفص ذهبي'، أو في قصر، منذ سن البلوغ حتى يعتلي العرش، لا يحيط به إلا النساء والأغوات، كانت النساء والأغوات يلعبن ويلعبون دورا قويا في شئون الدولة" *(Mernissi 1995: 12)*.

وكانت الأميرات، أي بنات السلاطين وشقيقاتهم، يحملن أيضا لقب السلطان، ولم يكن أزواجهن يتمكنون من الاقتران بزوجة أخرى. أما أم السلطان، التي كانت في الأصل جارية، فيمكنها بموجب مكانتها الجديدة أن "تجري محادثات مع موظفي الدولة، وتتنقل علنا في أنحاء المدينة (على أن

تكون محجبة جيدا ...)، وتنعم على المساجد بالأوقاف، وتساعد الجمعيات الخيرية، و[تشتغل] بالسياسة، و... أعمال الدولة" *(A. moore 1992: 393)*.

وتصف فاطمة المرنيسي الحريم في مصر الفاطمية التي كانت فيها "مئات **الجواري** [الإماء] ينشغلن بتزيين [الأميرة ورأس الامبراطورية] ويأخذن على عاتقهن مهمة جعلها أكثر جمالا. كن يلبسنها غلالات من أرق المنسوجات الحريرية، والكتان، والديباج الملكي المزركش، صممها لها خصيصا أرباب صناعة لا تخدم إلا العائلة المالكة" *(Mernissi 1993: 159-160; Stillman 1986: 742-747)*.

والرحالة الذين ذهبوا إلى تركيا وغيرها من أنحاء الشرق المسلم تأثرت نظرتهم للثقافة الإسلامية بمناخ مسيحي بيوريتاني ، وقد غفل الكثير منهم تماما عن الطابع الديناميكي المركب للنسق الذي تميز به الحريم بهرمي تراتب متوازيين، وما كان للنساء فيه من مميزات خاصة. "لقد ركزوا على الحريم بمزيج من الافتتان والاشمئزاز ... واستنبطوا إدانة له –من باب التقوى– لأنهم رأوه يشجع على التسيب الجنسي والفجور" *(L. Ahmed 1982: 524)*.

وعلى حد تعبير عفاف لطفي السيد–مارسوت فإن: "المؤلفين الغربيين الذين عاشوا في القرن التاسع عشر والذين اكتشفوا 'الطابع الغرائبي' لـ 'الشرق' صوروا النساء المصريات إما في صورة أدوات للجنس، كما فعل جيرار دي نرفال، أو في صورة "**جواري حريم**" كما صورهن إنجريه، مسترخيات في الحريم يمضين وقتهن في حياكة الدسائس وتناول **أطايب الطعام** *rahat lukum* **(التشديد أضافته المؤلفة، والمرجع هو:** *Sayyid-Marsot 1995: 40*). وترفض عفاف لطفي السيد–مارسوت تشبيه

الحريم بالدير: "فنظام الحريم لا يشبه نظام الدير بأي وجـــه مـــن الوجـــوه (Sayyid-Marsot 1995: 40). وقد كتب كراولي في ١٩٣١: "المرأة المـــسلمة ترتدي الحجاب كما ترتديه الراهبة بالضبط" (E. Crawley 1931: 76). وهـــذا مثال لتشبيه مفترض شائع الانتشار نتج عن دراسة الحجاب باعتباره شيئا ذا معنى عاما (مسيحيا). وهكذا افترض أن حجاب الراهبـــة وحجـــاب المـــرأة المسلمة متطابقان. لكن لا شيء أكثر اختلافا من هذين النوعين من الحجاب. الفرق بينهما فرق في المعنى، والرمزية، والأيديولوجية، وبنيـــة خـــصائص أنوثة المرأة التي يرسيانها، وفكرة الطبيعة الجنسية في الحالتين.

لكن لهذا التعليق وجه آخر، يتمثل في ميل المركزية العِرقية إلى فرض الخطوط العريضة للمسيحية على وجهات النظر الإسلامية. ويكمن خلف هذا التخيل الشائع مجموعة من الاتجاهات المتأثرة بالصياغة المسيحية للأهداف الأخلاقية. يقدم كل من الإسلام والمسيحية نسقا أخلاقيا لتقييد السلوك غيـــر المباح والمخل الذي يهدد النظام الاجتماعي الأخلاقي، فاختـــارت المـــسيحية نزع الطابع الجنسي عن البيئة الدنيوية؛ أما الإسلام فاختار وضع ضـــوابط للنظام الاجتماعي مع قبول الطابع الجنسي لبيئته.

تهدف المعايير الأخلاقية للإسلام لاستيعاب التمتع بالحياة الدنيا، بمـــا فيها البيئة الجنسية، ولم تفرض هذه المعايير أي توتر بين الـــدين والطبيعـــة الجنسية. وقد واجه الإسلام والمسيحية كلاهمـــا بعـــض التحـــديات. وجـــد الباحثون والكتاب ذوي الخلفية الأوروبية-المسيحية صعوبة في التعبير فـــي تقاريرهم عن رحلاتهم إلى الشرق عن فهمهم للتحدي الذي أخذ الإسلام على عاتقه مواجهته حين اختار ثاني الطريقين. والخيال الخـــصب الـــذي زيـــن

التقارير عن "الحمامات والحريم والحجاب" منسوج من استيعاب كاتبيها لثقافة [أوروبية-مسيحية] تنزع الطابع الجنسي عن المجتمع. ومن المثير للاهتمام أن الكثيرين قد رأوا شبها بين الضجة التي ثارت حول قضية علاقة الرئيس كلينتون بمونيكا ليفنسكي وهستيريا السحر التي جرت في مدينة سالم منذ ثلاثمائة عام خلت، فالعنصر الجنسي الذي يكمن خلف الحالتين يجعلهما متوازيتين. كتب آرثر ميللر (١٩٩٨) في صفحات الرأي في جريدة **دايلي نيوز** الأمريكية: "إن اصطياد الساحرات دائما ما ينتج عن الخوف من الطبيعة الجنسية المرعبة للنساء التي يوقظها الشيطان ذو الجاذبية الجسدية. لقد هلكت في أوروبا عشرات الآلاف من النساء في خضم موجة اصطياد الساحرات، وشنت ضدهن حملات شجب عنيفة صورت الشيطان في هيئة شخص له قضيبان، أحدهما يعلو الآخر. وقد هبط الجنس البشري من الفردوس أصلا حين أفسد هذا الكائن القذر أم البشرية" *(Miller, "Opinions", The Daily News, 16 October 1998)*. لقد تشكلت النظرة المسيحية لتحقق حالة من النقاء والكمال الأخلاقي -وهو مفهوم يربط بين الجنس، والدين، والنظام الأخلاقي بطريقة مسيحية، وليست إسلامية- وهي ليست كذلك بالذات بالمعنى الإسلامي في المصدر الأصلي له المنزل بالوحي، ألا وهو القرآن.

وفكرة أن يأتنس أفراد من الجنس نفسه ببعضهم أو ببعضهن البعض اجتماعيا، ويعقدوا أو يعقدن علاقات وثيقة، وحميمة، وخاصة ويتبادل طرفاها الثقة دون أن تصطبغ تلك العلاقات بالضرورة بالصبغة الجنسية أمر غير مفهوم تماما بموجب المُثُل المسيحية التي ناقشناها سلفا. وقد لاحظت ليلى

أحمد هذا العنصر من عناصر الارتباط في حريم العالم العربي في أزمنة لاحقة. تصف ليلى أحمد الحريم بأنه "نسق تقضي بموجبه قريبات الرجل (زوجاته، وشقيقاته، ووالدته، وعماته، وخالاته، وبناته) الكثير من أوقاتهن معا، ويتقاسمن مكان المعيشة، [وبذلك] يسهل على النساء التوصل كثيرا وبسهولة إلى غيرهن من النساء في مجتمعهن المحلي" *(L. Ahmed 1982: 524)*.

وتصف كارلا مخلوف في تقريرها الإثنوغرافي عن نساء اليمن الشمالية كيف تشكل الدائرة المنفصلة للنساء "مصدرا للدعم، بل للقوة" *(Makhlouf 1979: 25)*. فهؤلاء النساء ينشطن في تبادل المعلومات أثناء زياراتهن اليومية ولهن دور في اتخاذ القرارات السياسية غير الرسمية. تخرج النساء فيما بين صلاة **العصر** و**العشاء** من منازلهن متجهات إلى **التفريطة** (زيارات النساء)، حيث تتجمع النساء في منازل الصديقات وقد ارتدين أثوابا قشيبة ملائمة للمناسبة؛ ويستمتعن بصحبة بعضهن البعض، ويستمعن إلى الموسيقى، ويروين الحكايات، ويدخن الشيشة، ويمضغن **القات**[49] ***(Catha edulis)*** ويتبادلن معلومات ثمينة ***(Makhlouf 1979: 21-30)***. "والجماعات المكونة بالكامل من الإناث ... تشكل العالم الذي تقضي فيه البنات والنساء من مختلف الأعمار الشطر الأكبر من حياتهن. فالبنات ... يشاركن ... منذ الطفولة في عالم تتداخل فيه الأجيال، مع أمهاتهن، وعماتهن، وخالاتهن وجداتهن" ***(Makhlouf 1979: 24)***.

كتبت امرأة أمريكية اسمها ماريان علي رضا رواية عن تجربتها الشخصية الحقيقية حين تزوجت من رجل سعودي من الطبقة العليا. تبدي المؤلفة في هذا الكتاب ملاحظات حساسة عن نوعية هذه الحياة في عالم

المرأة. تصف ماريان علي رضا المناخ الذي يتسم بالخصوصية (الفصل العاشر)، وكثرة حكي الحكايات *(Alireza 1971: 133-136)*، والمشاركة والتعايش، والمساعدة في الشئون المنزلية، والإماء، والحياة الاجتماعية *(Alireza 1971: 140, 161-163)*. بدا أحيانا أن العواطف الجياشة في عالم النساء تخنقها، حيث إنها نشأت اجتماعيا في ثقافة يتسم فيها الحيز المكاني للشخص بالفردية والانفصال عن حياة العائلة الكبيرة. أطلقت ماريان على رضا على هذا الوضع اسم "حالة التجمع الخانق" *(Alireza 1971: 141-151)* ووصفت وضعها فيه بأنها كانت "متزوجة من العائلة لا من علي" *(Alireza 1971: 207)*. ومع أن وصفها للوضع قد أورد الكثير من التفاصيل فلم يرد فيه ذكر لأي علاقات سحاقية، ولا فحش جنسي[٥٠].

والثقافة الأمريكية –لاسيما قبل سبعينيات القرن العشرين– نشأت الرجال والنساء اجتماعيا في مناخ جعل الغيرية الجنسية مثالا، وشجعت التنافس المتوتر بين أفراد نفس الجنس، مع عدم تشجيعها أيضا على إبداء العواطف في المجال العام. عززت تلك الثقافة أيضا الجنس باعتباره التعبير الوحيد عن الحميمية، مقابل تقليد أيديولوجي طويل المدى رأى الجنس أمرا مخلا بالسير والسلوك أو دنسا. لا عجب إذن أن كانت الحركة النسوية ليست مجرد حركة لتحرير النساء الغربيات من الحياة المنزلية الداجنة المترسخة، بل كانت في أغلبها حركة لتحرير طبيعتهن الجنسية أيضا من "أحزمة العفة" الأيديولوجية والدينية. لكن النساء الأمريكيات واجهن حاجزا حال دون تحررهن التام في غياب مؤسسة ثقافية راسخة تشجع على نشأة صداقات لا تتسم بالصبغة الجنسية بين الإناث. وإدراكا من النساء لهذا الوضع، بدأن عن وعي في نسج شبكات وتكوين جماعات لرفع الوعي. وفي غمار تلك

العملية، اكتشفت النساء أنهن -بدون دعم ثقافي- عليهن تعلم الكثير مما يجهلنه ونسيان الكثير مما كن يعرفنه قبل أن يبنين الثقة في بعضهن البعض وينشئن روابط شخصية غير تنظيمية بين بعضهن البعض. وأنا أؤكد أن التطورات التي أدت إلى مرحلة من العداوة بين الجنسين وفتحت الطريق إلى عقد العلاقات الجنسية بين أفراد النوع الواحد (من نساء أو رجال) ليست منقطعة العلاقة بغياب المؤسسات الثقافية التي ترعى عقد الصداقات بين أفراد النوع الواحد (من نساء أو رجال).

تتباين مع هذا الثقافة التي تُنَشَّأ فيها النساء العربيات اجتماعيا، وتقدم لهن مؤسسة عميقة الجذور مبنية على الثقافة لعقد "أنواع من التضامن" غير المصطبغ بالصبغة الجنسية خارج البيئة النسوية – إنه تضامن خال من الصبغة الجنسية[٥١] لكنه يقدم الدفء والمساندة، ويكون مصحوبا بالكثير من التلامس الجسدي. هذه الروابط توفر الشروط اللازمة لعقد أنواع أخرى من التضامن.

عبر الرحالة عن النفور من الثقافة التي "دخلوا" إليها في الخيال من خلف أبواب مغلقة، ولا يمكن فهم معنى هذا النفور إلا في إطار المناخ الفكري والأيديولوجي الأوروبي-المسيحي. يرى مالك علولة أن البطاقات البريدية المصورة الكولونيالية "شرائط مصورة للأخلاقيات الكولونيالية" *(Alloula 1986: 4)* يقع عصرها الذهبي فيما بين ١٩٠٠ و١٩٣٠، وبعد ذلك تغلبت عليها السينما والسياحة الكولونياليتان، باعتبارهما "لا شيء أكثر من حيز برئ يمكن أن تطفو فيه سمة الكبت الجنسي المميزة للاستعمار الكولونيالي على السطح أو تعبر عن نفسها بلا قيود (التشديد في الأصل *(130, n. 15 Alloula 1986:*.

عرضت البطاقات الكولونياليـــة البريديـــة المـــصورة صـــور نـــساء جـــزائـــريات لتستحضر صـــورا عـــن أجنحة النساء باعتبارها "ســـجونا" *(Alloula 1986: 17-26)*، وأجسادا عارية و"تصور الدرجة التي تسبق الإثارة الجنسية" *(Alloula 1986: 105-124)*، و"السحاق الشرقي" *(Alloula 1986: 104)* (انظري وانظر شكل ٢). ومن هذه الخيالات، وصـــف روبـــرت ويـــذرز (١٩٠٥ [١٦١٩]) لحمامات النساء الحضريات على هذا النحو: "يقـــال: إن الكثير من الشهوات غير الطبيعية والقذرة ترتكب يوميا في الكبائن البعيـــدة للحمامات المعتمة: نعم، نساء مع نساء؛ شيء لا يصدق" (كما ورد فـــي مـــا اقتبسته عنه ليلى أحمد *L. Ahmed 1982: 525* عن الأصل *Withers 1905: 247 (1)*)[٥٢]. يثير جودوين *(Goodwin 1996)* الشكوك حـــول ويـــذرز باعتبـــاره مصدرا ينقل عنه لعدة أسباب. يُزعَم أن ويذرز هو مترجم الوثائق الأوليـــة التي كتبها أوتافيونو بون، الذي أرسل إلى إستانبول ليعمل مشرفا على شئون رعايا البندقيـــة، وكـــان ممثـــلا لكل من مجلـــس الـــشيوخ فـــي البندقيـــة ورعاياها *(Bon 1996: 12)*. ويبدو أن ويذرز قد ترجم التقارير الأصلية التي كتبها بون، لكنه "أضاف للنص ما يزيد عن ٥٠ سطرا في طبعة عام ١٦٢٥، ثم أضيف ٢٥٠ سطرا آخرين في طبعة عام ١٦٥٠. بلغت هذه الإضـــافات ١٠% زيادة على الطول الأصلي للكتاب ... وهي إضافات لا عـــلاقة لهـــا بمـــا كتبه بون لكن لها علاقة كبيرة بمـــزاج المتـــرجم الشـــاب المتسم بشئ من الدعابة اللاذعة" *(Goodwin 1996: 17-18)*.



شكل ٢: بطاقة بريدية مصورة بمعرفة أستوديو تصوير، تصور امرأتين من نساء "البربر المغاربة والقبائل" تستدعي لذهن مشاهديها علاقات السحاق في الحريم، وهي مثال لنظرة الاستعمار الكولونيالي والأوروبيين-المسيحيين للنساء المسلمات. والبطاقة من سلسلة البطاقات البريدية الكولونيالية المصورة بمعرفة الفرنسيين في الجزائر من ١٩٠٠-١٩٣٠، ننشرها بإذن من ***The Colonial Harem by Malik Alloula. University of Minnesota Press. 1986.***

أما الليدي مونتاجيو فهي سيدة رحالة كثيرا مـــا يستــشهد البـــاحثون والباحثات بكتاباتها مرارا وتكرارا باعتبار أن لديها فهما أفــضل لـــصورة الحياة التركية. وقد تحدث هذه السيدة التصورات الشائعة عن الحريم باعتباره موقعا لقهر النساء والإباحية. زارت الليدي مونتاجيو تركيا في عـــام ١٧١٧ بصحبة زوجها إدوارد وورتلي مونتاجيو، الذي كان سفير بريطانيـــا فـــوق العادة إلى بلاط تركيا وممثلا لشركة الشرق الأدنى المعروفة باســـم شـــركة ليفانت. وقد كتبت إليزابيث فيرنيا مقالا عن الليدي مونتـــاجيو جـــاء فيـــه: "أوضح روبرت هالسباند، أحدث كتاب سيرتها الذاتية، أن [الليدي ميري في عام ١٧١٧] كانت ضمن أول من أشاروا إلى أن النـــساء المـــسلمات لـــسن 'أخريات' سادرات في ظلام الجهل وخاضعات لقانون قاس ملـــيء بـــالقيود والقهر، لكن قد تكون لهن قيم وأعراف جديرة بالدراسة والاحترام على أقـــل تقدير، إن لم تكن جـــديرة بالمحاكـــاة" *(Fernea 1981: 330, citing Halsband 1965b: vii).*

كتبت الليدي مونتاجيو عن ذكريات زيارتها لحمام تركي، وما كتبتـــه يدحض بصراحة الأقاويل التي تدور على نطاق واسع عن الحمامات، لاسيما في تقارير الرحالة من الرجال. كتبت الليدي ميري في خطاب: "توجهت إلى الحمام [التركي] العام عند حوالي الساعة العاشرة. وجدته مليئا بالنـــساء ... بلا تمييز من حيث المرتبة من خلال ثيابهن، فقد كن جميعا في الحالة التـــي وجـــدن عليها فـــي الطبيعـــة، أي بالإنجليزية البسيطة، كن عاريات تماما، لا تخفى أي لمحة جمال لديهن أو أي عيب فيهن عن العيون. لكن لـــم تـــدر بينهن ولو أدنى ابتسامة خبيثة أو إشارة منافية للحشمة. لقـــد كـــن يـــسرن

ويتحركن... برشـــاقة ملكيـــة" *(Halsband 1965a: 313 as quoted in Fernea 1981: 330)*. وصفت الليدي ميري الحمام بأنه "مقهـــى النـــساء" *(Halsband 1965a: 313)*، مما يوصل صورة لعالم النساء يناظر فيها عالم الرجال.

ويُزعم أن الرسام الفرنسي جان أوجاست دومينيك إنجرس قد اســتلهم تقرير مونتاجيو حين رسم لوحته الــشهيرة **الحمـــام التركـــي** ***Le Bain Turc*** (١٨٦٢)، والموجودة الآن بمتحف اللوفر. ترى ليلى أحمد أن تلـــك اللوحـــة إعادة إحياء "لموضوع السحاق" الذي تخيله غيره من الرحالة والفنانين مرارا وتكرارا في ارتباطه بعالم النساء، حيث "تداعب امرأتان بعضهما البعض في احتضان جنسي صريح". وقد كان إظهار النساء في صورة **جواري الحـــريم** من الأساليب الشائعة في رسم النساء المسلمات، في لوحات توصل للمـــشاهد خيالا عن حياة الدعة، والثراء، والشهوانية، ونـــساء ذوات ســـمات منافيـــة لخصائص أنوثة النساء من المنظور المسيحي. يقول مالك علولة إن مصطلح **جواري الحريم** (باللغة الفرنسية ***odalisque***) ظهر للمرة الأولى في فرنسا مع بدايات القرن السابع عشر، لكنه –للمفارقة الساخرة– مـــشتق مـــن الكلمـــة التركية ***odaliq*** (**أوضة** ***oda*** معناها غرفة)، التي تعني "خادمة الغرفة". وهذا المصطلح "حورته اللوحات الاستشراقية ... إلى الصورة المتسامية للمـــرأة حبيسة الحريم ... وقد أنعم الخيال الغربي على الحيز المكـــاني المحظـــور بتلميحات شبقية قويـــة" *(Alloula 1986: 130, n. 24; d'Huart and Tazi 1980; Maurell 1980; Verier 1979)*.

ومن المفارقات الساخرة، أن الوصف الأصلي الـــذي قدمتـــه الليـــدي مونتاجيو، والذي يفترض أنه كان مصدر إلهام الفنان لإبداع لوحـــة الحمـــام

التركي، كان عن انطباع النساء التركيات اللاتي في الحمام عنها، بسلوكها وملابسها المحتشمين. كتبت الليدي مونتاجيو "رأيت أنهن اعتقدن أنني مقيدة جدا بهذه الآلة [وهي تشير هنا إلى ملابسها الداخلية الضيقة التي تشتمل على كورسيه وأحزمة]، إلى درجة أني لا أملك القوة للفكاك منها، واعتبرن أن زوجي هو الذي صمم هذه الملابس من باب المكيدة لي" *(Halsband 1965a: 314)*. تشير ملاحظات الليدي مونتاجيو إلى كل من وعيها هي نفسها ووعي هؤلاء النساء بأن الملبس والموضة (بالذات الغربية منها في ذلك الوقت) يمكن أن تقهر النساء وتسيء إلى أجسادهن. ومن الرائع أن آراء النساء اللاتي كن في الحمام فيما ترتديه الليدي مونتاجيو من "أحزمة ضيقة" و"كورسيه ضيق" كانت متطابقة مع اعتراضات النسويات الغربيات على تلك الملابس.

لا بد أن عالم حمامات النساء كان صدمة للرحالة الغربيين الذين كتبوا تقارير إثنوغرافية، خاصة من أتى منهم في القرون المبكرة، وهي صدمة أصابت المشاعر الأوروبية التي أطلقت العنان لتخيلاتها إلى أبعد مدى. فالرحالة الغربيون الذكور لم يكن سهلا عليهم أن يصلوا إلى مثل هذه الأنشطة الخاصة كحمامات النساء والحريم (اللهم إلا بعض الأطباء الذكور الذين ترد سيرتهم عرضا)، لكن هؤلاء الرحالة أخذوا حريتهم في كتابة التقارير والرسائل كما لو كانوا قد أتيح لهم ذلك. يلاحظ مالك علولة أن البطاقات البريدية الكولونيالية المصورة قد ابتكرت بحيث تعرض "تفاصيل" عن النساء بشكل يعطي افتراضا وهميا بأن المصور الفوتوغرافي كان بداخل المقصورة الخاصة بهن. وفي غياب وسائل الإعلام العامة، كانت البطاقات

البريدية المصورة تسد الفجوة وتضيف "ثرثرة إلى الخطـاب الكولونيـالي" *(Alloula 1986: 44)*. ويضيف مالك علولة قائلا "إن ما تقدمه البطاقة البريدية المصورة باعتباره الحقيقة ليس إلا بديلا **لشيء لا وجود له**" (التـشديد فـي الأصل *Alloula 1986: 129, n. 10*)، لا على المستوى الفوتوغرافي ولا فـي الحياة الواقعية. وتلك الصور -مثلها مثل كتابات الرحالة- تبوح بالكثير عن منتجيها (مخاوفهم وما لديهم من كبت) أكثر مما تبوح به عـن الحيـاة فـي الشرق الأوسط. وتأثير الصور المصطنعة المزيفة (مثلما هـو الحـال فـي البطاقات البريدية الكولونيالية المصورة) هو الوهم الذي يُرسَل من المستعمرة إلى البلد الأم، والذي يتلقاه "جمهور غير قادر على التـشكك فـي حقيقتـه" (*1986: 129 Alloula*). في هذه الحالة، تصير البطاقـة البريديـة المـصورة مصدرا للمعلومات، وصوتا للخبراء، وحجة على الموضوع. وتعبر ملحوظة أبداها كلوت بيه[٥٣] عن تأثير هذه البطاقات البريدية، حين كتـب: "يتخيـل الناس في أوروبا عامة أن الحريم نوع من بيوت الـدعارة، وأنـه مـسرح مخصص بالكامل لأكثر اللذات الجنسية والفجور عفنـا، يمارسـهما أنـاس تستنزفهم الأعمال الإباحية" (اقتبست عفاف لطفي السيد-مارسـوت *Sayyid-Marsot 1995: 173, n. 12* هذه العبارة عن كلوت بيه *Clot Bey 1840: (2): 395* وهي هنا [في النص الإنجليزي] ترد بترجمة عفاف لطفي الـسيد). وتؤكـد اقتباسات علولة من كتاب **رحلة إلى الشرق** لمؤلفه جان ثيفينـوت (١٦٦٥) هذه الصورة: "هذا التسيب الكبير جعل النساء فاسدات ماجنـات، وجعلهـن يكرسن تفكيرهن بأكمله للبحث عن وسائل الإلهاء" *(Alloula 1986: 95)*.

فالحمام والحريم حين ذاك، والحجاب الآن[٥٤]، يولدون ردود فعل قوية وخيالات رائعة[٥٥] ونوبات من الإثارة تظهر مرارا وتكرارا في وسائل الإعلام.

الأوروبيون لا يرتاحون للمؤسسات والممارسات التي تصورها الأيديولوجية المسيحية على أنها منافية للأخلاق، والتي تتحدى النموذج البيوريتاني المنزوع عنه الصبغة الجنسية لحياة النوعين (من رجال أو نساء) والعلاقات بينهما. توجد فكرة النقاء في الأيديولوجية المسيحية عن النوع (من رجل أو امرأة)، وتترجم في الممارسة العملية إلى نزع الصبغة الجنسية عن طبيعة النوعين، وتتجلى في المؤسسات المسيحية لعزل الإناث عن الذكور، والبتولية[٥٦]، وولادة العذراء، التي تتكشف جميعها عن تصور تقييدي لكينونة المرأة وملابسها *(Armstrong 1995)*. من هذا المنظور، تترجم العلاقات الوثيقة بين النوعين (من رجال ونساء) أوتوماتيكيا إلى علاقات ذات طابع جنسي. لكن هذه مزاعم مبنية على جوانب معينة من الفكر والتعاليم المسيحية، لا على واقع حياة المسلمين.

تلخيصا لما سبق، يذهب هذا الفصل إلى أن فكرة "العزل" غير ملائمة لوصف حياة النساء العربيات والمسلمات، وأنها تمثل بالأحرى الحياة الدينية للمسيحيين وسكان منطقة البحر الأبيض المتوسط. فالصورة التي رسمت بلا تمييز بناء على البنى الكولونيالية "لأشكال العربدة الجنسية" أعيد تفكيكها، فكشفت عما يكمن خلف تلك المزاعم من مركزية عرقية (وأسس أيديولوجية أوروبية-مسيحية). إن فحص معنى كلمة حريم **(برسمها ونطقها في اللغة الإنجليزية** ***harem***) كما تأخذ مجراها في الثقافة العربية يبرز مكونا هاما من مكونات القداسة، يزيح بشكل جذري عن الكلمة التأكيد المفترض على طابعها

الجنسي. والاستكشاف الإثنوغرافي لكلمة حريم **(كما تنطق بالعربية وترسم بالحروف الإنجليزية *Harim*)** يلقي مزيدا من ظلال الشك على الفهم السائد لها باعتبارها تعبر عن عالم تتغمس فيه النساء في الشهوات. تكشف هذه الكلمة عن بنية حكم رشيد، وإدارة، ومفاوضات في إطار من التكامل بين النوعين (النساء والرجال) ذوي وذوات الصلة ببعضهم البعض. فالحريم يتعلق بالنساء والرجال، والمجتمع، والشئون السياسية في ثقافة معينة، وليس بحياة النساء المصطبغة بالصبغة الجنسية وعزلهن.

يستمر القسم التالي من الكتاب في مناقشة الأسس الأيديولوجية للفهم الموجود للتحجب بين المسلمات بتقديمه لمشروع الإرساليات الغربية الإنجيلية للشرق الأوسط، وهدفه، ومناهجه "لإصلاح" حالة المرأة الشرقية.

الاستشراق والأيديولوجية المسيحية

تغلغل الخيال الاستشراقي في الكتابات، واللوحات، والبطاقات البريدية المصورة والصور الفوتوغرافية، متيحا للمراقبين أن يخترقوا خصوصية النساء في المجتمعات العربية، ويظهرونهن حبيسات خلف الجدران والنوافذ المدعمة بالقضبان، كما يوضح مالك علولة بشكل مقنع في تقديمه للبطاقات البريدية الكولونيالية المصورة. كان التصوير الفوتوغرافي إحدى الأدوات التي تعطي وهم كشف المستور والمحظور، عن طريق ما يسميه جراهام براون *(Graham-Brown 1988: 70)* "قفزة خيال"، بينما هو يخلق "الأسطورة" التي يسميها إدوارد سعيد *(Said 1978)* "الشرق المضفى عليه الصبغة الاستشراقية".

يلاحظ إدوارد سعيد أن أوروبا قد اخترعت الشرق فصار جزءا من تعريفها، حيث إنه (الشرق) "مصدر حضاراتها [أوروبا] ولغاتها، وثوابتها الثقافية" *(Said 1978: 1)*. والشرق بدوره يقدم لأوروبا خلفية متباينة يمكن أن تُبنَى هوية أوروبا على أساسها. يكتب إدوارد سعيد أن الاستشراق معني بـ "التسيد على الشرق، وإعادة بنائه، وامتلاك سلطة عليه. وبفضل الاستشراق، لم يكن الشرق (ولم يعد بعد حتى الآن) موضوعا حرا للفكر أو الفعل" *(Said 1978: 3)*، وانظري وانظر أيضا ما كتبه فيليب جوليان عن تخليق الاستشراق *(Jullian 1977)*.

النساء المسلمات يُقَدّمن من جهة في صورة الحبيسات، بعيدات المنال والمسجونات خلف الجدران والقضبان، المستورات عن الرجال؛ لكن الرحالة، والمستكشفين، والفنانين والباحثين أنتجوا كما هائلا من اللوحات، والصور الفوتوغرافية، والبطاقات البريدية المصورة، والكتابات، كلها تصور النساء بالتفصيل. تقتبس ليلى أحمد *(Ahmed 1982)* وصف جورج سانديز *(Sandys 1905 [1619])* للنساء المسلمات في حريم السلطان. "[غير] مسموح قانونا لأي شخص أن يوفر لهن شرطا يمكنهن من خلاله ارتكاب أفعال حيوانية قذرة؛ وهكذا، إذا أردن أكل ثمار الخيار، أو القرع أو ما شابه، يجب أن ترسل لهن تلك الثمار مقطعة إلى شرائح، لحرمانهن من وسائل العبث الشهواني" (هذه العبارة منقولة عن سانديز *Sandys 1905 (1619): 347* كما اقتبستها ليلى أحمد *Ahmed 1982: 534*). وقد عبرت ليلى حسيب *(Hasib: 1996)* عن وجهة نظر امرأة مسلمة، فشرحت تلك التحريفات التي تناولت الإسلام والمسلمين باعتبارها موقف كراهية سائد في الغرب نحو المسلمين،

وهي تزعم أن "من المفارقات الساخرة أن الغرب يعتبر النساء المسلمات موضوعات جنسية غريبة، أكثر من أي نساء أخريات في العالم". وتشرح ليلى حسيب أن هذا الموقف يرجع إلى "التحديات السياسية والعسكرية العظيمة التي وضعها الإسلام أمام أوروبا المسيحية في العصور الوسطى وعصر النهضة" (انظر وانظري أيضا ***Gauido and Pelletier 1980***).

تشكك ليلى أحمد وعفاف لطفي السيد-مارسوت (ضمن آخريات وآخرين) في مصداقية كتابات الملاحظين الغربيين الذكور التي تناولت النساء المسلمات، فهؤلاء الملاحظين لم يكن لهم أي سبيل تقريبا للدخول إلى أجنحة النساء وأماكن عيشهن الخصوصية (الحريم والحمامات). يشرح جراهام-براون أن "'مشاهد [الحريم]' كانت مصنوعة في الاستوديوهات وهي من تأليف المصورين الفوتوغرافيين. وقد كان التصوير الفوتوغرافي بهذا الصدد -مثله مثل رسم اللوحات الزيتية أو نقش الزخارف- من نسج الخيال، الذي افترض أنه يقف في الموقع المتميز للمتلصص الذي يدخل إلى هذا الحيز المكاني المغلق والخصوصي، ويتيح لمشاهد العمل الفني أن يفعل ذلك مثله" ***(Graham-Brown 1988: 74)***. ويناقش مالك علولة أيضا إخراج مشاهد "الموديلات" في الاستوديو باعتبارهن مادة لإنتاج البطاقات البريدية الكولونيالية المصورة.

من الملاحظات المدهشة فيما يخص مسألة تيسر الدخول إلى الأجنحة الخصوصية للنساء في عالم المسلمين ما نجده في **مذكرات هدى شعراوي** الصادرة باللغة العربية في عام ١٩٨١، والتي تتذكر فيها كيف كانت صديقتها ومستشارتها الفرنسية مدام رشدي تناقش الحكايات السلبية التي تدور

بين "الأجـــانب" في مصر حول الشخصية المصرية وأخلاقيات المـــصريين. وقد علقت بقولها أن التعليقات التي يتأصل فيها العداء للحجاب أسئ تفسيرها. ومن ثم، حمل الكثير من الرحالة انطباعات مغلوطة حين غـــادروا مـــصر، وبناء على ذلك كتبوا زيفا. استقت آراؤهم المعلومات من الافتراض المغلوط بأنهم زاروا حريم العائلات المحترمة بينما خدعهم من اصـــطحبهم للزيـــارة وأخذهم إلى بيوت دعارة (هدى شعراوي ١٩٨١: ٨٠، والترجمة للإنجليزية تمت بمعرفة المؤلفة فدوى الجندي).

إن مثل هذه الأمثلة للخيالات المبنية، سواء بنيت على أساس مـــشاهد واقعية أو متخيلة، قد شكلت فهم الغرباء لنساء الـــشرق الأوســـط وحيـــاتهن الخاصة. فالحمام، أو الحمام العام كما عبر عنه ميلمان مثلا "جاء لتمجيد ما هو حسي، وتأنيث الشرق ... وهو موقع لما هو حسي في المشهد المشحون بالشهوانية الجنسية" *(Melman 1992, 1995: 89)*. وتعليق ليلى حسيب على أن النساء كن هدفا للتحريف وثيق الصلة بذلك الموضـــوع، حيـــث إن الـــشرق الأوسط كان فيه حمامات للرجال وليس للنساء فقط، لكن الوصف الذي كتبه الذكور الغربيون صمت تماما في معظم الأحيان عن ذكر حمامات الرجـــال، التي كان بإمكانهم الدخول إليها بيسر، وركزوا بهوس على حـــريم النـــساء وحماماتهن، التي لم يكن بإمكانهم الدخول إليها، على الرغم من استمرار تيار فكري في أوروبا ربط حمامات الرجال التركية بالمثلية الجنـــسية (اتـــصال شخصي مع د. فيليب). ومع ذلك، يصف الرجال العـــرب ذكريـــاتهم عـــن زياراتهم للحمام باعتبارها ذكريات ممتعة، ومنعشة، ومُرْضية ولا تـــصطبغ بالصبغة الجنسية.

تصف رواية حمام النسوان التي كتبتها ألفت الإدلبي في عام ١٩٨٨ حقيقة هذه الحمامات بعبارة حساسة، والرواية مبنية على تجربة حياتية حقيقية لمؤلفتها في التردد على حمامات النساء في سوريا. تحكي القصة عن أسرة يدور فيها صراع من أجل السلطة بين والدة الزوج المسنة وزوجته التي تخطو نحو النضج. كانت الجدة في السبعينيات من عمرها، لكنها لم تفوت أبدا رحلتها الشهرية إلى الحمام العام، والمعروف محليا باسم "حمام السوق". وكانت تعتبر أن للحمامات "أجواء لذيذة لا يمكن أن يقدرها [من] لم يمر بتجربة التردد عليها" *(Idlibi 1988: 19)*. وفي ذات يوم، قررت الحفيدة أن تذهب مع جدتها في زيارتها الشهرية للحمام، وقد انتابها فضول لاكتشاف "سره". تصف الرواية هذا الفصل كما يلي:

> **قادتني جدتي من يدي إلى الغرفة التي تحفظ فيها صندوقها الضخم. أخرجت المفتاح من جيبها وفتحت الصندوق في وجودي -كان هذا شرفا عظيما لي، لأن الصندوق الموقر لم يفتح من قبل في وجود أي شخص كان- وسرعان ما تصاعد منه عبير غريب لكنه مألوف، عبير السنين، رائحة الماضي البعيد، رائحة سنوات انقضت وخزنت بعيدا عن الأيدي. أخرجت جدتي من قاع الصندوق بقجة من القطيفة الحمراء، زواياها مطرزة باللآلئ والترتر ... وناولتني بشكيرا نبيذي اللون مزينا بنجوم ذهبية [و] مناشف بيضاء مزينة بـ ... خيوط فضية ... ونادت الخادمة لتحمل البقجة المحتوية على ملابسنا ومناشفنا، والحقيبة الكبيرة التي تحتوي على السلطانية، والصابون، والمشط، وحقيبة الإسفنج،**

واللوفة، وتراب حلب، والحنة التي ستحول شعر جـدتي الأبيض إلى اللون الأسود الحالك *(Idlibi 1988: 21)*.

تشكل هذه السلسلة من الأحداث خلفية مناسبة الذهاب إلى الحمام. يوجد أولا صراع الأجيال بين النساء على السلطة داخل الأسـرة؛ ويوجـد ثانيـا الفوارق بين الأجيال في الاتجاهات، حيث تحافظ الجدة على تقليد الذهاب إلى الحمام العام، وهو من التقاليد التي كان لها احترامها في ذلك الوقت (حتـى ولو استدعى الأمر أن تذهب إليه بمفردها) بينما تجد زوجة ابنها ذلك أمـرا متخلفا ينطوي على مخاطر صحية؛ ونجد ثالثا طقس مرور الحفيدة إلى داخل التقليد حين ميزتها الجدة بأن جعلتها أول من تحضر فتح صـندوق جـدتها وتمنح "هدية" (هي في الأصل جزء من جهاز جدتها الباذخ) مكونة من قطع ملابس تخص دخولها الحمام العام للمرة الأولى.

سارتا معا، الحفيدة والجدة، والخادمة تتبعهما. كـان حمـام الـسوق مجاورا للمنزل. علقت على باب الحمام لافتة صغيرة مكتوب عليهـا بلغـة عربية شعرية مقفاة "كل من طلب العافية من رب لطيف ... فليقصد الله ثـم حمام العفيف" *(Idlibi 1988: 21)*. من العوامل المرتبطة بالحمام أنه في مخيلة الشاعر لا يسبقه إلا نعمة العافية التي ينعم بها الله على عباده، وأنه مـرتبط لديه بالصحة. أما الجوانب الاجتماعية والطقوسية فهي أكثـر الاعتبـارات السائدة في ذاكرة الناس وخيالهم، أولئك الناس الذين مروا بتجربة التردد على الحمام العام بشكل وثيق في ثقافتهم. كم من شابة تتذكر اليـوم المخـصص للحمام بحنين وشغف، حين كانت تصطحبها أمها معها إليـه، وكثيـرا مـا وصفنه بأنه "يوم مثل العيد". ودخلنا الحمام.

من الجوانب المركبة لتجربة الحمام المكانة الاجتماعية، والمعرفة الثقافية، وطقوس التتصيب والمرور، وزخارف الملابس، وهي جوانب متضمنة في تجربة الدفء، وعبير الجنزبيل، والورد، والياسمين والزيوت العطرية، وحركة الأجساد العارية، وصوت المياه المنبثقة من النافورة المهدئ للأعصاب، وانعكاسات الضوء من مرايات الحائط الكبيرة، والسجاجيد الملونة، والبلاطات المنقوشة بزخارف عربية-إسلامية باذخة، والألوان، والبخار الذي يتجمع في هيئة ضباب، والموجات المتداخلة لأصوات النساء وهن يحكين الحكايات، أو يبنين التحالفات، أو يصككن العلاقات، أو يأكلن مع أطفالهن في أحد الأركان وهن عاجزات عن إخماد ضحكات أطفالهن، وبكائهم، وصراخهم؛ يصير جسدها وذاتها وثقافتها كلا واحدا. وتوجد لوحة مكتوبة بالخط العربي تقول "النظافة من الإيمان" *(Idlibi 1988: 22)*. تكتب ألفت الإدلبي:

> **استعجلتنا خادمتنا لنفك إحدى البقج التي اصطحبناها معنا، وجذبت منها سجادة صلاة صغيرة، وفرشتها على المقعد المستطيل. جلست عليها جدتي لتخلع ملابسها ... وحثتني جدتي على خلع ملابسي. خلعت ملابسي ولففت جسدي بالبشكير النبيذي ... كانت النسوة جالسات في أنحاء المكان ... شديدات الانشغال بالاغتسال، ودعك أجسادهن وتدليكها. ... وحين كانت [الجدة] تغادر الحمام كان في خطواتها نفحة فخر أكيدة، وسارت مرفوعة القامة في كبرياء ... كانت تستمتع**

بالاعتداد بالذات الذي لم تكن لتمتلكه إلا حين تزور حمام السوق. ها أنا أفهم أخيرا أسرار الحمامات ...
.(Idlibi 1988: 22, 27)

لم تكن جميع الكتابات التي كتبها رجال غربيون عن النساء المسلمات سلبية. فكلوت بيه يكتب في كتابه *Aperçu général sur l'Egypte (Clot Bey 1840: 395)* ما تقتبسه عنه عفاف لطفي السيد-مارسوت *(Sayyid-Marsot 1995)* في محاولة منه لتصحيح التحريفات التي طالت النساء المصريات والحريم في الآراء الشائعة عنهما: "المرء قد يخطئ التصور؛ يسود الحريم نظام قاس، ومراعاة صارمة لآداب السلوك، مما يجعله شبيها بعدة سبل **بمنشآت الأديرة لدينا**" (أضفت التشديد ١٩٨٨: ١٧٣و ن. ١٢*). استدعى كلوت بيه في تصحيحه لصورة نساء الشرق الأوسط تشابه أحوالهن مع أحوال مؤسسة مسيحية، هي بالتحديد الأديرة المسيحية، كي يوصل ما في الصورة من مواصفات النظام، والصرامة، وآداب السلوك.

لكن من المدهش أنه استدعى تشابها مع مؤسسة ليست فقط غير إسلامية، بل معاكسة للأفكار الإسلامية القويمة المتشددة، التي لا توصي بفصل الحياة الدينية عن الحياة الدنيوية. هذه "نظرة" أرق من غيرها وغير مباشرة، نظرة خففت من وطأتها الصبغة المسيحية التي أضفيت عليها في

(*) أعتقد بوجود خطأ مطبعي في الأصل الإنجليزي في هذه البيانات البيليوغرافية عن الاقتباس التي تستشهد به المؤلفة لكلوت بيه، فكتاب كلوت بيه الذي وردت به العبارة بياناته البيلوغرافية *(Clot Bey 1840)*، وكتاب عفاف لطفي السيد-مارسوت الذي اقتبست فيه من كلوت بيه بياناته *(Sayyid-Marsot 1995)*، فلا محل هنا لعام ١٩٨٨ الذي يرد في هذه البيانات (المترجمة)

المخيلة. والمشروع الثقافي الاستشراقي الذي كتب عنه إدوارد سعيد يشمل "الهند بأكملها، والمشرق، والنصوص التوراتية، والأراضي التوراتية" *(Said 1978: 3)*، وهو أساس لنظرة معينة تجد تعبيرا عن نفسها من خلال مختلف المؤسسات الغربية(٥٧). من هذه المؤسسات مشروع التبشير المسيحي الغربي. تتسم النظرة في هذا المشروع بالمركزية الأوروبية-المسيحية(٥٨)، والملبس يقع منها موقعا مركزيا (للاطلاع على مزيد من الكتابات على المركزية الأوروبية في الملبس انظر وانظري ***Baizerman, Eicher and Cerny 1993***)، والنساء هن بؤرتها المركزية، وهي تستهدف الشرق مثلما يستهدفه المشروع الاستشراقي، إذ تستهدف: اليابان، والصين، والهند، وشمال إفريقيا، وتمد هدفها حتى أعماق إفريقيا الوسطى(٥٩).

يوجد مقال كتبه مصور فوتوغرافي *(Kaplan 1984)* يصف فيه "عروض شرائح الفانوس السحري" مستشهدا بما أورده عنها قسم عرض الشرائح المجسمة، فيقول إنها جُعِلت لنقل "المعلومات، والفكاهات، والإلهام" *(Kaplan 1984: 61)* ولتجنيد المتحولين من ديانة إلى أخرى والسعي لجلب تمويل للنشاط التبشيري. اختيرت تلك الشرائح من المكتبة العلمية للكنيسة الميثودية المتحدة٦٠. حمل برنامج العرض الذي يستغرق ستين دقيقة اسم **نساء مستنيرات في بلاد مظلمة**، وكان أحد السيناريوهات التي قدمت في شكل عروض للشرائح بالفانوس السحري أثناء عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته(٦١) في الكنائس المحلية لجلب إيرادات وتجنيد المزيد من الناس بمعرفة المبشرين. كانت الدروس المصحوبة بعرض الشرائح التوضيحية تعطي معلومات عن كيف كان الناس في الخارج، يلبسون، ويعملون، ويلعبون *(Kaplan 1984: 61)*.

يقيّم كابلان عرض نساء مستنيرات في بلاد مظلمة باعتباره إحدى المحاضرات الأكثر تنميقا في المجموعة، وقد أنتج في حوالي عام ١٩٢١، وهو ليس مجرد عرض متعدد الثقافات بل هو أيضا عرض عبر ثقافي. "ينتظم العرض حول خمس مناطق أو بلدان: شمال إفريقيا، والهند، والصين، واليابان، وإفريقيا الوسطى. تحتوي الشرائح علاوة على الصور على نص يقدم عادات البلد المعني وديانته. ويوجد في العرض جداول وخرائط ... توضح زيادة التحولات الدينية للمسلمين عبر قارة إفريقيا. والشرائح المحتوية على كلمات مكتوبة تعلن عن جوانب عدم المساواة بين النوعين (من رجال ونساء) الموجودة في الثقافات غير المسيحية" *(Kaplan 1984: 63)* ويبني العرض قصة عن تنوع أشكال قهر النساء حول العالم. يشمل العرض صورا لرجل عربي يبيع نساء حسناوات في سوق مفتوح في مكة، أقدس مدينة في ديانة المسلمين. لاشك أن استخدام صورة هذا الرجل ترسل رسالة عن الإسلام ورجال العرب ونسائهم. لكن كابلان يطرح فكرة أخرى بالإضافة إلى ما سبق، فحواها أن هذا الرجل العربي يرمز إلى جميع الرجال الشرقيين غير المسيحيين، وأنه يمكن أن يكون "كاهنا في الهند، أو أبا في الصين، أو زوجا في اليابان" *(Kaplan 1984: 63)*.

المعنى الضمني أنه حيثما يوجد رجال لديهم نساء مقهورات، فلابد أن تقع مسئولية هذا الوضع على ديانة الدولة لا على الرجال، وأن الدين هو الذي يملي دور المرأة في البيت وفي المجتمع *(Kaplan 1984: 63)*. من المثير للاهتمام أن نلاحظ التشابه اللافت للنظر بين حجة المبشرين المسيحيين القائلة بأن الديانة الرسمية هي سبب قهر الأنثى وبين مواقف بعض النسويات

الغربيات[٦٢]. قدمت تلك العـــروض العبوديـــة، وزواج الأطفـــال البنـــات، والدعارة باعتبارها أوضاعا يجمعها شيء مشترك، فكلها ممارســـات غيـــر مسيحية. الفكرة المطروحة هنا هي أنه "إذا تحول الرجـــال والنـــساء إلـــى المسيحية، فستتاح لثقافتهم أن تحرر نفـــسها وتزدهـــر" *(Kaplan 1984: 63)*. والتباين بين لفظي **المستنيرات** و**المظلمة** في عنوان ذلـــك المـــشروع أمـــر كاشف.

وتوجد صورة فوتوغرافية تحمل اسم **نساء جميلات من شمال إفريقيا**، مكتوب عليها ملحوظات مدونة بالقلم الرصاص وتنقيحات أدخلت عليها مـــن أجل عرض جرى في عام ١٩٨١، تصور امرأتين عربيتين، وهمـــا –كمـــا يوضح كابلان بتأكيد قاطع– "غير محجبتـــين"[٦٣] *(Kaplan 1984: 63)*. لكـــن المرأتين تظهران في الصورة مرتديتين غطاء للرأس، والكثير من الحلـــي، وملابس فضفاضة، واسعة، ذات أكمام طويلة، يصل طولها إلى الكعب بمـــا يوضح أنها ملابس "محتشمة" بالمعايير التقليدية. إحـــدى المـــرأتين تظهـــر مصورة بالجانب وهي تنظر إلى شيء ما خلف الكاميرا، والأخرى الأكبـــر سنا تعقد يديها أمامها في حرص وتنظر إلى الكاميرا (انظر وانظري شـــكل ٣). ويتضح أن مسألة ارتدائهما "لأزياء أنيقة ومجوهرات" قدمت في المحاضرات التبشيرية باعتبارها كاشفة عن خضوعهما لـــ "الرجل الأكثر ثـــراء ودهـــاء وشهوانية" *(Kaplan 1984: 63)*. تقول التعليقـــات الأصـــلية المكتوبـــة علـــى الصورة بمثابة جزء من الصور التوضيحية المصاحبة للمحاضرة[٦٤]:

النساء يبعن في سوق الجواري في طول بلاد المسلمين
وعرضها، وبوسع الرجل أن يحتفظ بـــأي عـــدد يمكنـــه

شراؤه من الجواري إلى جوار زوجته. ويقول أحد الكُتّاب الذين تناولوا المسلمين في إفريقيا: "فتاة جميلة مستقيمة السلوك، من القبائل، في الخامسة عشرة من عمرها، تبدو عليها علامات نقاء النسب، الصورة الجانبية لوجهها مثل جوهرة منحوتة، ولون جلدها يضاهي لون تمثال برونزي، ستجلب لوالديها ما بين ثمانين إلى ثلاثمائة دولار".

تخيل هاتين الفتاتين تعرضان للبيع!

وفي مكة ذات نفسها، المدينة المقدسة في عقيدة المسلمين، تباع البنات لمن يعرض أعلى سعر كما يصيح الباعة،

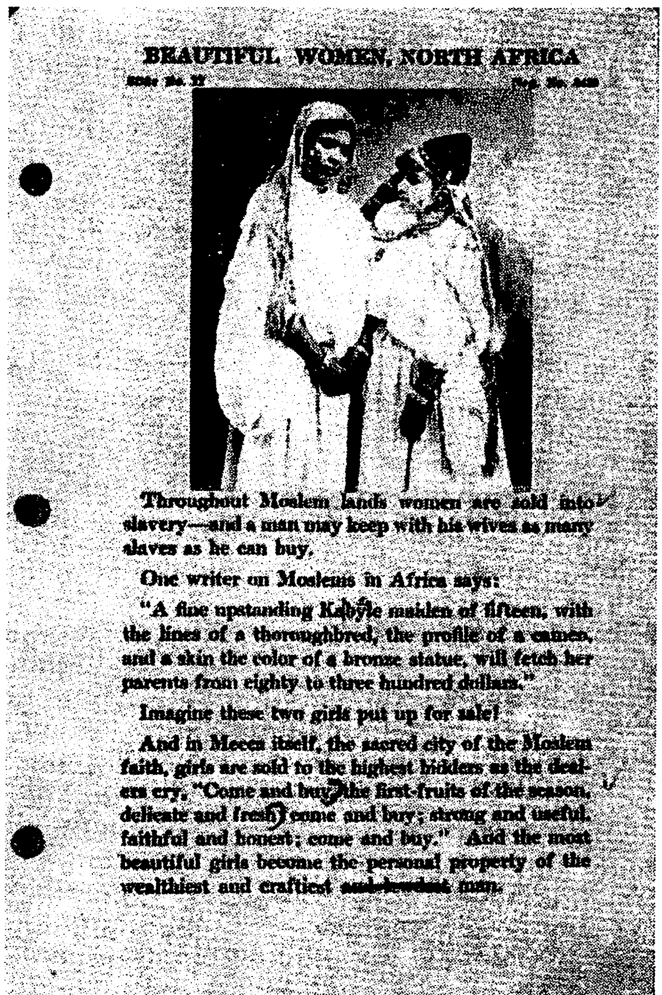
"تعالوا واشتروا، أولى فواكه الموسم،

رقيقة وطازجة؛ قوية ومفيدة؛

مخلصة وأمينة؛ تعال واشتر".

وتصير أجمل الفتيات ملكية شخصية لأغنى الرجال وأدهاهم [وأكثرهم شهوانية].

[الأقواس التحريرية موجودة بالنص الأصلي المصاحب للصورة].



شكل ٣: من عرض شرائح الفانوس السحري للمبشرين مصحوبا بالتعليق الأصلي وعليه علامات تَدَخُّل المحرر، والصورة تمثل امرأتين عربيتين من الجزائر. عن مجلة **جورنال أوف فيجوال كوميونيكاشان** ***Journal of Visual Communication*** (توقفت عن الصدور)، ننشرها بـإذن من المحرر جاي روبي ***Jay Ruby***.

تشير الصورة والنص المصاحب لها إلى أن الزواج يتساوى مع العبودية، فهو مصير ينتظر حتى "أكرم النساء محتدا". يستخدم الملبس في هذا السياق لتوصيل معلومات عن المكانة علاوة علي الفكرة المعاكسة لذلك عن أن حتى "غير المحجبة" -تدل هذه العبارة هنا على "كريمة المحتد"- لا يمكنها الفكاك من ذلك القهر وتلك العبودية. وحيث إن المرأتين كلتيهما ترتديان غطاء رأس، فلابد أن كلمة "الحجاب" تعني لدى المؤلف "غطاء الوجه" على وجه الخصوص.

وعلى عكس ذلك، توضح سلسلة الصور التي تحمل اسم **امرأة التوراة**، مثل **امرأة التوراة من إفريقيا** نساء محررات متحولات عن ديانتهن يسافرن ليحكين قصة المسيح. تنظر تلك السلسلة إلى هؤلاء النساء على إنهن متاح لهن الوصول إلى أعمق أعماق الجيوب التي توجد فيها النساء غير المسيحيات المقهورات ويمكنهن اختراقها، ليصلن -وفقا لما تقول الشريحة- إلى "النساء **المعزولات**، **الإماء**، و**المنبوذات**" (شكل ١٥ مأخوذ عن كابلان *Kaplan 1984: 75* مع إضافة التشديد). المصطلحات المختارة مثيرة للحفيظة. المزج بين مفردات لغوية مختارة بمعرفة المبشرين والتصوير الفوتوغرافي الاستشراقي يبني أوهاما، ويقارن بين الثقافتين المسيحية[٦٥] وغير المسيحية ويظهرهما متابينتين. يوحي لفظ **معزولات** بالمرأة العربية المسلمة، ولفظ **إماء** بالمرأة الإفريقية، ولفظ **منبوذات** (كما يرد في النص الإنجليزي الأصلي مكتوبا بالهجاء المضاف إليه حرف *"e"* *"outcaste"* بدلا من الهجاء المعتاد *"outcast"*) يستهدف المرأة الهندية بوضوح، وعلى وجه الخصوص وعن عمد. ويستخدم لفظ "عبودية" مرادفا للفظ "قهر"، لوصف أحوال النساء غير

المسيحيات. وتستخدم الملابس من خلال الوسيط البصري للشرائح المصحوبة بالكلمات وسيلة لبناء عالم مصور وتوصيل رسالة عن أناس من عالم غير مسيحي.

يصف النص المصاحب للشريحة امرأة التوراة (أي المرأة المتحولة من الإسلام إلى المسيحية) باعتبارها نبيلة وناكرة لذاتها، "امرأة خارجة من الظلمات القديمة إلى نور الحضارة المسيحية" (شكل ١٥ مأخوذ عن كابلان *Kaplan 1984: 75*). تظهر في الصورة المعنونة **امرأة توراة من إفريقيا** امرأة إفريقية حافية القدمين ترتدي عباءة فضفاضة يصل طولها إلى قدميها فوق كنزة من التريكو بأكمام طويلة، وترتدي غطاء رأس بسيطا ملفوفا، أبيض اللون وخاليا من النقوش والزخرفة، بسيطا ومهندما: ويقول التعليق المكتوب المصاحب للصورة عن الإفريقية المتحولة للمسيحية:

> **تسافر امرأة التوراة مرتحلة بين شقيقاتها لتحكي لهن قصة المسيح العتيقة وحبه الرائع. يمكنها أن تصل إلى النساء المعزولات، والإماء، والمنبوذات، حيث إن الرجال – سواء منهم المبشرون أو رجال المجتمع المحلي – لا يمكنهم أن يأملوا أبدا في ذلك. وتجلب هذه المرأة بهجة الإنجيل وإشراقه إلى أكثر الأرواح فقدانا للأمل وأكثر المنازل ظلمة ... بكم تدين نساء الجنس البشري لهؤلاء النساء النبيلات المنكرات لذواتهن، إنهن لا يقدرن بمال؛ لكن جائزتهن هي امرأة جديدة تخرج من الظلمات القديمة إلى نور الحضارة المسيحية (*Kaplan 1984: 75*).**

ويتعلق بالأمر في هذا السياق أن نذكر امرأة رحالة أخرى أتت إلى الشرق الأوسط، وتحدث السمو المفترض للمسيحيين. عاشت الليدي دوف جوردون في مصر في عام ١٨٦٢، وكتبت في خطاباتها التي كانت ترسلها من مصر أن المسيحيين ليسوا أكثر تساهلا من المسلمين في الشئون المتعلقة بالنساء والأسرة. وتصف الوضع بقولها: "الأقباط لا يقترنون إلا بزوجة واحدة، لكنهم يغلقون عليها الأبواب بشكل أكثر مما يفعل [المسلمون]. إنهم صارمون في مسألة الزواج بواحدة فقط؛ والذكور منهم يختتنون قبل العماد وهم يختتنون الإناث أيضا منذ زمن بعيد" *(L. D. Gordon 1969: 55)*.

الصورة الأخيرة في المحاضرات التبشيرية تسمي إليزابيث رايدر، **الطفلة التبشيرية**. تظهر في الصورة طفلة ظريفة دارجة "ألبسوها" ثوبا يابانيا أصليا وهي تقف في منتصف حديقة، ممسكة بمظلة يابانية وهي تنظر إلى الكاميرا نظرة ساحرة وهي تضحك وتلقي برأسها للخلف. تظهر الطفلة مهندمة، ونظيفة، ونقية. ويقول النص المصاحب للصورة:

> **لن يعرف العالم أبدا بكم تدين النساء والبنات لهذه الطفلة التبشيرية الصغيرة التي تعيش في اليابان النائية، وهي ترتدي الثوب الأصلي التقليدي. إنها تنشر ابتسامتها أينما ذهبت، وهي ابتسامة معدية بالتأكيد. لن يعرف العالم أبدا القصة الكاملة لتضحية آلاف الأطفال الأخريات من أمثالها في البلدان التي قصدتها البعثات التبشيرية، بعيدا عن المدارس والاختلاط بأطفال من نفس سنهن وأصلهن العرقي نفسيهما.**

لكن سيأتي يوم يرفع فيه العالم قبعتــه وينحنـــي تبجيلا للزوجة التبشيرية والطفلة التبشيرية، الحواريات المرسلات إلى النساء اللاتي يعانين،

توجد إذن قائمة طويلة بأسماء النساء المسيحيات النبيلات اللاتي أنفقن حياتهن فـــي العمـــل مـــن أجـــل شقيقاتهن في بلدان أخرى. أسماؤهن كثيرة وعظيمــــة، ولا يمكننا أن نذكر إلا عددا قليلا من النساء النموذجيات في النطاق الموجز لهذه المحاضرة.

وقد وقفت النساء موقفا ساميا في مجال البعثات الطبية التبشيرية (فقرة مكتوبة على الغلاف الخلفي لكتاب كابلان *Kaplan 1984*).

والأفكار المتعلقة بالطبيعة الجنسية الغربية المسيحية والطبيعة الجنسية لدى المسلمين من الموضوعات ذات الصلة بالاتجاهات الموصوفة أعلاه. يزيل ميشيل فوكو في كتابه **تاريخ الطبيعة الجنسية** صبغة التجانس عن الطبيعة الجنسية للغربيين إذ يضعها في سياقها التاريخي. يصف فوكو كيف شهدت بدايات القرن السابع عشر مزيدا من التفتح والراحة فيما يخص الجنس. "العلاقات [الجنسية] لا تحتاج للسرية إلا بقدر قليل؛ كانت الكلمات تقال دون تحفظ لا ضرورة له، وكان الناس يأتون الأفعال دون الكثير من الإخفاء؛ كان المرء يألف المكشوف ويتحمله. وكانت القواعد المنظمة للمبتذل، والبذيء، والخارج عن اللياقة متساهلة جدا مقارنة بالقواعد المنظمة

للأشياء نفسها في القرن التاسع عشر. كان القرن السابع عشر زمن الإشارات المباشرة، والخطابات التي لا تستحي، والتجاوزات المفتوحة، حيث كان الناس يعرضون التفاصيل التشريحية للأجساد ويتخالطون بإرادة أطراف العلاقة، وحيث كان الأطفال العارفون ببواطن الأمور يتسكعون وسط ضحكات البالغين: لقد كان زمنا كانت فيه الأجساد "تستعرض نفسها" *(Foucault 1980: 3)*. لكن هذا الوضع تحول إلى "الليالي رتيبة الإيقاع للبورجوازية في العصر الفيكتوري ... [مع] العناية بحصر [الطبيعة الجنسية] في حدود ضيقة؛ لقد انتقلت إلى البيت" *(Foucault 1980: 3)*.

كانت الطبيعة الجنسية للمرأة الفيكتورية وملبسها موضوعا لخلافات كثيرة. لقي موضوع الأحزمة الضيقة والكورسيهات في الغرب الكثير من اهتمام الباحثين والباحثات في تاريخ الأزياء، وكان مركزا للخلاف بين النسويات، والبيوريتانيين، ومناهضي النسوية. ركزت حجة النسويات على وظيفة الملابس في التقييد والحصر التي جعلتها تلعب دورا في تحويل النساء إلى "إماء".

يعتبر كانزيل أن الحركات الإصلاحية المضادة لارتداء الكورسيه مناهضة للنسوية، وهو بهذا يقلب الحجة رأسا على عقب *(Kunzle 1977: 570)*. وهو بهذا يربط النسوية بارتداء الكورسيه والأحزمة الضيقة، في حين جادلت معظم النسويات لتحرير أجساد النساء من هذه القيود. من المكونات السائدة في الموجة الجديدة للنسوية في سبعينيات القرن العشرين كما ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا "تحرير أجساد النساء وطبيعتهن الجنسية". وقد أدى الكشف عن أجزاء أكبر من الجسم على الملأ وتحرير الثديين من حمالات الصدر إلى إثارة ضجة كبيرة. ينظر كانزل إلى النسوية

والملبس بطريقة مختلفة، فيستدعي روسو، ونـابليون، ورينـوار، أعـداء الكورسيه، ويبرر كراهيتهم له بأنهم كانوا "في العموم ذكـورا اسـتبداديين يسيئون الظن بجنس الإناث ويرتبطون بمفهوم 'المرأة الطبيعية'، أي المـرأة التي تكرس نفسها للبيت والأطفال" *(Kunzle 1977: 570)*. كان جـان جـاك روسو يعتبر "المشدات" وسيلة لإضفاء الـصبغة الجنـسية علـى الجـسد، والكورسيه شيئا مسيئا للطبيعة الأمومية. لم يكتف أورسون فـاولار باتهـام الأحزمة الضيقة بتدمير الصحة، إذ تهيء للإصابة بمرض الـسل، وتـسبب العقم، بل اتهمها أيضا بأنها "تستثير 'أعضاء الـشهوة' وتنـشئ حـساسية شهوانية منافية تماما للمـسيحية" *(Rousseau 1898: 35 ff.)*. ومـن الجـدير بالملاحظة كيف بدا "الطبيعي" و"الأمومي" و"الجنسي" مترابطين فـي تلـك الملاحظات. وتعبير روسو عن قلقه من "الحساسية المنافية للمسيحية" مثـال للأيديولوجية السائدة التي وضحناها فيما سبق في الفصل الثاني، والتي تجمع ما بين اعتقاد مسيحي أصولي بيوريتاني وغرب سائد مبني باعتباره عدسـة معيارية تتجلى من خلالها صورة الشرق. وكما يتضح من صور الحريم في البطاقات البريدية الكولونيالية المصورة، فإن مغامرة السعي إلى الحريم هي سعي أوروبي-مسيحي للبحث عن آخر غرائبي أدنى مرتبة، ويظهر التعبير عن هذا الهوس بشكل قوي وشديد في سلسلة الصور التـي جمعهـا مالـك علولة، في هيئة "عرض لأثداء" النساء العربيات، أو "مقتطفات من الأثـداء" **.(Alloula 1986: 105-126)**

مقصدي عموما أن أحلل الحجاب، ألا وهو موضوع هذا الكتاب، باعتباره جانبا من جوانب الملبس التي تأتي في سياق المجتمع والثقافة. قدم الجزء الأول من هذا الكتاب النماذج التي تشكل خلفية أنواع سوء فهم نساء

الشرق الأوسط وسوء التصور الذهني عنهن. أعيد وضع الأسئلة في أطر جديدة لإظهار خصائص واتجاهات أكثر كفاءة في إظهار السمات المميزة للثقافة. أما الجزء الثاني من الكتاب فيستكشف الملابس كما توصف في سياق عبر ثقافي في التقارير الإثنوغرافية، وكما قاربتها تلك التقارير باعتبارها موضوعا للبحث الأنثروبولوجي. فالملابس تفحص إذن في تصورات العرب الذهنية عنها واستخدامهم لها بما يوضح موقعها من كل من الثقافتين الاجتماعية والمقدسة، وتعتمد على فكرة الخصوصية. وبعد ترسيخ دراسة الملابس باعتبارها الإطار الأنثروبولوجي لدراسة الحجاب، أناقش الحجاب وسلوك التحجب في سياقات متنوعة وعبر النوعين (من رجل أو امرأة)، معتمدة على مجموعات متعددة من المعارف. يتبع ذلك تحليل دور الحجاب في الحركة الإسلامية المعاصرة والمعاني المقدسة للحجاب التي تربطه بالأفكار الثقافية عن القداسة والخصوصية. وينتهي الجزء الثاني من هذا الكتاب بعد تقديم تحليل إثنوغرافي للحجاب باعتباره من قطع الملابس، وباعتباره رمزا على الهوية، وشفرة للتواصل، ووسيلة للمقاومة الإسلامية، فيفضي إلى الجزء الثالث من الكتاب الذي يناقش باستفاضة دور الحجاب في حركات المقاومة وفي الفكر النسوي.

الجزء الثاني

الملابس، و"اللباس" و"الحجاب"

الناس الذين يتميزون بالضحالة هم فقط من لا يحكمون على المرء بمظهره.
الغامض حقا فى العالم هو المرئي، لا غير المرئي.
أوسكار وايلد، صورة دوريان جراي (١٨٩١).

٤- أنثروبولوجيا الملابس

الملابس في النظرية والتقارير الإثنوغرافية

أهتم في هذا الفصل بكيف تناولت التقارير الإثنوغرافية والنظريات الملابس. اتضح في مسار هذا الاستكشاف للملابس أن ما نالته من اهتمام الأنثروبولوجيا باعتبارها موضوعا للدراسة لذاته وفي حد ذاته كان قليلا نسبيا، وأن وصف الملابس في التقارير الإثنوغرافية أمر نادر. والمواد الإثنوغرافية الموجودة أيما كانت تظل متناثرة في السجلات والدراسات، ربما للأهمية الثانوية نسبيا التي تعزى للملابس مقارنة بغيرها من جوانب المجتمع والثقافة، مثل القرابة، والقانون، والزواج، والدين... إلخ. ظلت التقارير الإثنوغرافية عن الملابس والروايات التي تحكي عنها مفتتة، في انتظار أدوات مفاهيمية ذات كفاءة لتعطيها شيئا من التماسك. كان البحث الأنثروبولوجي يحتاج إلى إطار فكري لدراسة الملابس.

جرت محاولات قليلة لإنشاء مداخل لدراسة الملابس كان لها تأثيرات متنوعة على الدراسات الأنثروبولوجية. قدم كروبير *(Kroeber 1919)* مدخلا فريدا لدراسة الملابس، إذ درس الملبس، لاسيما أزياء النساء، في دراسة رائدة (وكلاسيكية) استخدمت مدخلا منهجيا كميا. ثم أُدخِل توسيع على تلك الدراسة بعد ذلك ***(Kroeber 1957; Kroeber and Richardson 1940)***. لكن لم

يُعد أحد إجراء مثل هذا النوع من الدراسات قط. ويلاحظ آيخر وروش-هيجينز أن كروبير قد أنشأ "منهجا لقياس خواص الملابس والبحث عن سبل لربط التقلبات التاريخية في خواص الملابس بالتقلبات في غير ذلك من الظواهر الثقافية" *(Eicher and Roach-Higgins 1992: 21)*. وتوجد دراسة على نطاق أضيق بكثير أجراها روبنسون على لحى الرجال، ودخل إلى موضوعه من باب التقلبات في موضة الأزياء *(Robinson 1976)*، وكانت تلك الدراسة جهدا بذل لمرة واحدة ولم يستدم ولم يتوسع فيه أحد.

يوجد نوع آخر من الكتابات التي منيت بالتجاهل، والتي جمعها كراولي ونشرها في عام ١٩٣١ *(Crawley 1931; also see Crawley 1912)*؛ كرست تلك الكتابات قسما هائلا منها للملابس، إذ قدمت توثيقا تفصيليا للأزياء العابرة للثقافات مع تقديم شرح للأزياء كلما كان ذلك متاحا. صاغ كراولي في هذه الكتابات أفكاره الخاصة، مستعيرا من النماذج الموجودة، وناقدا للآخرين. وعلى الرغم من أن تلك الأفكار لم تكن متسقة أحيانا، فيمكن اعتبارها إطارا أثريا يلقي بظلاله على الدراسة المعاصرة للملابس. تأثر مدخل كراولي بتقاليد النشوء والارتقاء الاجتماعي التي ظهرت في ستينيات القرن التاسع عشر، والتي تحولت في النهاية إلى نموذج فكري سائد. والدراسات التي أجريت في إطار هذا التقليد تتبعت الأزياء في مختلف المجتمعات وفسرتها باستخدام مذاهب أو مقدمات كونت في مجموعها إطارا كونيا عاما لنشوء الثقافة الإنسانية وارتقائها، وهي: مذهب البقاء، ومذهب البحث عن الأصول، والمنهج المقارن، والوحدة النفسية للجنس البشري، والمراحل الموحدة للنشوء والارتقاء من حياة التوحش إلى الحياة البربرية إلى الحضارة.

قبل كراولي بالإطار العام للنشوء والارتقاء، لكنه عبر عن تحفظه نحو البحث عن الأصول في حالة دراسته عن الملابس. وقد اعتبر أن "سفر تكوين الملابس" أمر خاضع للتأمل ومشكوك جدا في صحته *(Crawley 1931: 2)*. وعلى الرغم من ذلك، أخذ كراولي بمخطط عن النشوء الاجتماعي وارتقائه وتطوره، مضيفا إليه بعدا نفسيا. "[حين] ينتظم الملبس في مؤسسة، لأي سبب كان وبأي وسيلة كانت، يصير مصدرا لردود فعل نفسية، كثيرا ما تكون مركبة، وذلك إلى حد أبعد من غيره من النواتج المادية للذكاء" *(Crawley 1931: 1)*. لكن يبدو أنه يقبل على نحو غير متسق فكرة أن الملابس "نشأت" بدافع التزين الذي تميز به "الرجل [البدائي] الطبيعي". ويمضي في استكشاف الصياغات الموجودة عن الملابس في المجتمع البدائي، دون إسهاب في موضوع أصول الملابس. يستعير كراولي من أفكار ستانلي هول *(G. S. Hall 1898: 366)* فيناقش الوظائف المتعددة للملابس "الحماية، والزينة، وفكرة لوتز عن الإحساس بالذات" *(Crawley 1931: 77)*، مضيفا أن "الشخصية المادية للذات الفاعلة تتعزز بارتداء الملابس، وأن ردود أفعال الشخص النفسية تتناسب طرديا مع [الملابس]. والناتج مركب ثري من الوعي بالذات، والإحساس بالذات" *(Crawley 1931: 12)*.

وقد أدى استكشاف كراولي للتقارير الإثنوغرافية عبر الثقافات إلى تحديد وظائف معينة للملابس، أسماها "افتراضات نظرية"، تضم الزينة، والحماية، والإخفاء. وقد لاحظ أنه "[يوجد] في أكثر الملابس بدائية تبادل مثير للفضول بين الإخفاء، والحماية، والزينة، والإعلان [يفترض أنه يعني بذلك الجاذبية]" *(Crawley 1931: 12)*. يبدو أن كراولي يقبل صراحة فرضية

التزين (أو الزينة)، التي تنص على أن "الرجل الطبيعي مستعد لتحمل أي متاعب، وأي إقلاق للراحة، لكي يجمل نفسه بأفضل ما في وسعه [وأنه] .... "كلما قلت تغطية الجسد ... زاد الميل إلى تلوينه، وإحداث ندبات به، ووشمه ... [كما لو كان (وهنا يشير كراولي إلى جوتييه)] ... من لا يملكون ملابس يطرزونها يطرزون أنفسهم" *(Crawley 1931: 22)*.

وقد وجدت أن التقرير الإثنوغرافي عن الجماعات التي تعيش في منطقة جبال هاجين في غينيا الجديدة له علاقة بتلك الفكرة. إنهم حقا "يطرزون أنفسهم"، ولكنهم لا يفعلون ذلك بسبب غياب الملابس، كما نصت الفرضية التي قدمها كراولي؛ بل يختارون أجسادهم بدلا من الملابس أو أي مادة أخرى، باعتبارها القماشة الخام التي "يصرحون عليها ببيانات عن القيم الاجتماعية والدينية، وذلك وفقا لدراسة ستراذيرن وستراذيرن *(Strathern and Strathern 1971: 1)*. يرتبط تلوين الجسد هنا بالفرد والمجتمع. رجال الهاجين ونساؤهم يزينون أنفسهم وأنفسهن باعتبار ذلك "إشارات إلى مجموعتي القيم ذات الأهمية في مجتمع الهاجين، ألا وهي تضامن القبيلة، والهيبة وثروة الفرد وحسن أحواله" *(Strathern and Strathern 1971: 1)*.

وحالة بدو الرشايدة لها صلة أيضا بالموضوع. فالبيانات المنهجية[٦٦] التي جمعها ويليام يونج أثناء عمله الميداني بين الرشايدة[٦٧] توضح كيفية استخدام هذا المجتمع البدوي للملابس، والجسد، والخيمة بمثابة أقمشة خام "ترسم" عليها الهوية والفوارق الجمعية. النساء هن اللاتي يتولين الغزل، والتزيين، والتطريز، وهن يستخدمن أجسادهن، وأجساد إبلهن وماشيتهن، ومأواهن (الخيمة) لصنع الرموز الدالة على الهوية الجمعية. وسواء استخدم

الرشايدة الوصم*، أو التطريز، أو الوشم فإنهم يوصلون من خلال ذلك معلومات عن عضويتهم في أحد فروع القبيلة عن طريق وصم ذى شكل معين(٦٨) أو تصميم معين أو شكل يطرز على الملابس أو الخيمة *(Young 1994, 1996)*.

وفرضية الحماية التي ناقشها كراولي تشير إلى أن اختراع الملابس حدث لحماية الجسد من الطقس الخشن والعوامل البيئية. وهي تربط ما بين الملابس وفكرة التآلف مع البيئة، مستخدمة في ذلك فكرة اللياقة والتوازن. والفرضية الأخيرة التي صاغها كراولي هي فرضية الإخفاء، والتي تفترض وجود مرحلة من الحياة البربرية تحولت فيها الزوجات إلى ملكية خاصة للرجال. ويستشهد بدراسة إيليس *(Ellis 1897)* الذي كتب: "يبدو أن الرداء ... حماية أخلاقية ومادية ضد أي هجمات على ممتلكاته [ممتلكات الزوج]" (المرجع *Ellis 1897: i.41* وقد استشهد به كراولي *Crawley 1931*). تنص الفرضية على أن غيرة الذكور هي التي أرست أول حجر أساس لارتداء النساء المتزوجات للملابس. كما يقتبس من راتزيل الذي كتب: "لم يكن الرجل أول من ارتدى ملابس سابغة، فقد كان عليه أن يندفع متنقلا في الغابة، لكن النساء المتزوجات هن أول من ارتداها" (اقتبس كراولي *Crawley 1931:8* هذه العبارة من *Ratzel 1896-8: i. 93-94*). ويعلق كراولي على راتزل بقوله: "الوظيفة الأولية لملابسها [المرأة] أن تجعلها جذابة في أعين الآخرين، وأن تخفي جسدها عن عيون الرجال الآخرين" *(Crawley 1931: 8)*.

(*) الوصم هو صنع علامات على جلد الإنسان أو الحيوانات بالكي بالنار أو بالتشريط بأدوات حادة، أما الوشم فهو رسم صور على الجلد بدق نموذج الصورة بإبر معينة بعد وضع مواد ملونة على الجلد (المترجمة).

ينقد كراولي فرضية الإخفاء. فهذه الفرضية (وفقا لقوله) تتجاهل عناصر الغموض والجاذبية التي يفترض أنها تصاحب الإخفاء *(Crawley 1931: 11)*. وهو يعني بذلك أن إخفاء الجسد بالملابس يضفي عليه هالة من الغموض ويعزز من جاذبيته، بدلا مما ترمي إليه الفرضية، وبالتحديد أن الملابس تجعل الأجساد غير جذابة.

الفكرة التي يؤكدها كراولي عن الغموض الناشئ عن الإخفاء تجد دعما من التقارير الإثنوغرافية المعاصرة عن تحجب النساء المسلمات. فمثلا، تلاحظ دراسة بابانيك أن "المسافة الاجتماعية التي تفرضها تغطية الجسد تعزز بالفعل ما تعتبره الثقافة أنثويا، ألا وهو الطبيعة الجنسية، والإحساس الخاص بالضعف ..." *(Papanek 1973: 296)*. تؤكد كارلا مخلوف على فكرة مشابهة حين تستشهد بجريدة يومية في تقريرها الإثنوغرافي عن اليمن باعتباره مثالا على سمة الإغواء التي ينطوي عليها إخفاء الجسد. نشرت جريدة الثورة اليومية رأيا يقول إن "الشرشف لم يعد رداء محتشما وإنه 'يظهر' مفاتن النساء إذ يوحي بوجودها بقوة *(Makhlouf 1979: 33)*. وتؤكد ملاحظات أخرى لكارلا مخلوف على هذا الرأي الثقافي شديد الشيوع عن إخفاء جسد المرأة باعتباره رأيا يعزز المشاعر المتعلقة بالنزعات الجنسية (انظر وانظري أيضا *Mernissi 1975*). وقد قال أحد الإخباريين من الرجال كيف أن "أول ما جذبه لها [زوجته] نظرة ألقاها عليها لوهلة قصيرة لمح فيها وجهها حين رفعت نقابها ذات مرة" *(Makhlouf 1979: 33)*.

لم يعالج مأسسو علم الأنثروبولوجيا البريطانيون والأمريكيون الملابس على نحو متسق، وقد كانوا من دعاة إطار النشوء والارتقاء فيما يخص

المجتمع. أجرى إيخر وروش-هيجينز دراسة مسحية لمعالجة الملابس فـــي الأنثـــروبـــولوجيا، ولاحظا أن مورجـــان، فـــي كتابـــه **المجتمـــع القـــديم** ***Ancient Society*** (١٨٧٧) قد "كرس فصلا لـــ 'تنظيم المجتمع على أســـاس الجنس' لكنه لم يقدم أي تعليق عن كيف يمكن أن تكون للملابس صلة بمثل هذا التنظيم الاجتماعي، أو ما يتضمنه من تأثير على السلوك بين الأشخاص، بدلا من ذلك، تابع مورجان بالكامل تقريبا اهتمامه الخاص بتصنيف القرابـــة فـــي نقاشـــه للموضـــوع ..." ***(Eicher and Roach-Higgins 1992: 25, n. 9)***.

وانشغل إيخر وروش-هيجينز بتدريب مدهش رسما فيـــه خريطـــة عقليـــة لمخطط مورجان القائم على النشوء والارتقاء: التقدم المادي وغير المـــادي "الذي حدث في كل مرحلة من المراحل الست للنشوء والارتقاء الاجتمـــاعي والذي بلغ ذروته في الوصول إلى المرحلة السابعة، ألا وهـــي الحـــضارة. تشمل تلك المراحل الابتدائية الست ثلاثة مستويات من حياة التوحش، وثلاثة مستويات من الحياة البربرية" ***(Eicher and Roach-Higgins 1992: 25, n. 9)***.

وتخيل إيخر وروش-هيجينز بناء على هذا المخطط المعتمد علـــى النـــشوء والارتقاء كيف كان يمكن لمورجان أن يضع الملابس في مكان ملائـــم مـــن مخططه ويصيغ بعناية مراحل من شأنها أن تشمل تصورا ذهنيا عن نـــشوء الملابس وارتقائها: "باختصار، رأى مورجان البشر يدخلون إلى المـــستوى الاجتماعي الأول من حياة التوحش عراة، وإلى المستوى الأول من الحيـــاة البربرية بأردية جلدية، ويصلون إلى الحضارة وهم يرتدون أردية منسوجة" ***(Eicher and Roach-Higgins 1992: 25, n. 9)***.

قد يرى آخرون بدايات الجنس البشري بطريقة مختلفة. يوجد في الكتاب الذي حرره بارنز وإيخر *(Barnes and Eicher 1992b)* مقال بقلم درانسارت تصف فيه المعتقدات عن المنشأ الأسطوري لشعوب الإنديز *(Barnes and Eicher 1992b: 145-163)*، الذين دخل أسلافهم إلى هذا العالم "مكتسين تماما، يرتدون ملابس تحدد جنس لابسها أو لابستها وأصله أو أصلها العرقي" *(Barnes and Eicher 1992b: 145)*. وهكذا، تبني جماعات الإنديز -كغيرها من الجماعات- أسس بداياتها باستخدام الملابس، ويربطون ما بين الملابس، والنوع (من رجل أو امرأة)، والأصل العرقي. ويوضح التقرير الإثنوغرافي أن هذا الربط شائع جدا. لكن هذا لا ينطبق على جميع الجماعات البشرية، فليست كلها "تدخل هذا العالم" مثل جماعات الإنديز، مكتسية تماما، ولا كل الجماعات البشرية تتصور أن بداياتها غير متجانسة.

وقد درس إيخر وروش-هيجينز أيضا إسهام تشارلز دارون في الموضوع، ويلاحظان أن "داروين في كتابيه **أصل الإنسان**، و**الانتخاب في علاقته بالجنس** قد عزا تطورات الملابس لدى الجنسين إلى تشابه عام فطري في عقل 'الإنسان'. وفي الوقت نفسه، أدرك الفوارق المتأصلة في الاهتمام بالملابس بين الرجال والنساء، فعزا إلى النساء 'ابتهاجا أعظم' بالأنشطة المتعلقة بالملابس عن الرجال *(Darwin, C., n. d.: 884-901)*" *(Eicher and Roach-Higgins 1992: 24, n. 7)*. يتناول المؤلفان هذه الأفكار بمزيد من التوسع في بحثهما المعنون **التعبير عن الانفعالات في الإنسان والحيوانات**، حيث يلاحظان أن دارون قد أشار إلى أن الذكور أقل حساسية من الإناث بشأن كيف يبدو ملبسهم. "على الرغم من أن هذا التفسير مبني

على أساس الاعتقاد بوجود فوارق فطرية متأصلة بين الجنسين، فقد أبعده بخطوة عن اتخاذ موقف قائم على نظرية النشوء والارتقاء بشكل صارم فيما يخص الفوارق بين الجنسين في الملبس" *(Eicher and Roach-Higgins 1992: 24, n. 7)*. وجد إيخر وروش-هيجينز في هذا المفهوم تعبيرا عن "وجهة نظر اجتماعية-نفسية أثرية، تشبه إلى حد بعيد موقف التفاعل الرمزي المعاصر، الذي يفترض أن الناس يتعلمون كيف يقيّمون بأنفسهم طريقة تقديمهم لذواتهم التي يمكن ملاحظتها ظاهريا من خلال تفاعلاتهم الاجتماعية مع غيرهم من الناس *(Eicher and Roach-Higgins 1992: 24, n. 7)*.

ولم يهتم كتاب **الثقافة البدائية** لمؤلفه إدوارد ب. تيلور *(Tylor 1871)* بالملابس كثيرا، اللهم إلا في ذكره لتغيرات تاريخية قليلة في شكل الملابس، لكنه ذكر هذه الأمثلة فقط أمثلة لفرضيته عن "بقاء الثقافة على قيد الحياة" باعتباره أحد جوانب مراحل النشوء الاجتماعي وارتقائه. قلل تيلور من شأن الأهمية الاجتماعية للملابس وحالات بقائها القابلة للملاحظة. لكن، وفقا لإيخر وروش-هيجينز، أتت بعد ذلك أجيال من الباحثين والباحثات في موضوع الملابس، أتوا من مختلف التخصصات العلمية "وضمت كتاباتهم أقساما عن بقاء الملابس بشكل منتظم وعلى نحو يكاد أن يكون إجباريا تماما *(Eicher and Roach-Higgins 1992: 24, n. 8)*.

وقد أدخل ابن خلدون الملابس في صياغاته المنهجية قبل ذلك بما يزيد عن ٥٠٠ عام، علما بأنه عالم عربي أنشأ "علم الثقافة" في عام ١٣٧٧. بنى ابن خلدون نظرية تغيرات الثقافة على أساس التاريخ الاجتماعي للثقافة الإسلامية المغربية، والملابس في هذه النظرية أحد العناصر المميزة

والتحويلية في الانتقال بين "العمـــران البـــدوي"(٦٩) (ذي الثقافـــة البدائيـــة) و"العمران الحضري" (ذي الثقافة الحضارية). أشار ابـــن خلـــدون إلـــى أن الملابس شيء يلبي احتياجا أساسيا، وأنها تزداد تنميقا وثراء كلما صـــارت المجتمعات مستقرة، وحضـــرية، ومرفهـــة. وكتـــب أن "سكان الـــصحارى لا يستهلكون من الطعام والملابس ووسائل السكن إلا في حدود الـــضروري" *(Ibn Khaldun 1958: 249)*. المجتمعات البسيطة تتطور وأحوالها تتغير، مما يؤدي إلى اكتساب أهلها لثروات ووسائل راحـــة تزيـــد عـــن احتياجـــاتهم. "فيستخدمون مزيدا من الطعام والملابس ... ويبنون بيوتا كبيرة، وينـــشئون بلدات ومدنا بغرض الحماية ... ويستخدمون ملابس باذخـــة منوعـــة مـــن الحرير والدمقس وغيرهما [من المنسوجات الرقيقة]" *(Ibn Khaldun 1958: 250)*.

ومن علماء النشوء والارتقاء الآخرين هربرت بولدوين سبنسر، الذي عاش في النصف الثاني للقرن التاسع عشر، وألف كتاب **مبـــادئ المجتمـــع** *(Spencer 1879)*، الذي كرس ثلاثة فصول منه لموضوع الملابس، وهو واحد من أكثر المعالجات لموضوع الملابس طولا، ووفقا لإيخر وروش-هيجينـــز *(Eicher and Roazch-Higgins 1992: 25, n. 6)*، اعتمد هذا الكتاب على بحث إثنوغرافي عن الملابس. وباعتبار المؤلف من الآخذين بأيديولوجية النـــشوء والارتقاء، فقد استكشف الملابس، مصنفا إياها في فئات، ثم وضـــع فئـــات الملابس في أماكنها الملائمة على سلم النشوء والارتقاء. ميز سبنسر الشعوب البدائية عن الأوروبيين الغربيين الذين يعيشون في القـــرن التاســـع عـــشر، والذيـــن اعتبـــرهم "ممثلين لمســـتويات أعلى من الارتقاء الاجتمـــاعي"(٧٠) *(Eicher and Roach-Higgins 1992: 25, n. 6)*.

من الجدير بالاهتمام أن ننظر إلى فكر القرن التاسع عشر المستند إلى نظرية النشوء والارتقاء مقابل سياق نظرية ابن خلدون عن التغير الثقــافي التي ظهرت في القرن الرابع عشر. ترى نظرية ابــن خلــدون أن الدولــة المتحضرة تمثلها حضارات الشرق الأوسط "الرفيعة"، ألا وهي حــضارات مصر وبلاد بين النهرين، التي وصلت إلى ذروة حضارية في المنطقة أثناء فترة الخلافة تحت راية الحضارة الإسلامية. لكن على الرغم من أن نظريــة ابن خلدون تطورية فهي ليست خطية ولا هي صيغت على أساس افتــراض التقــدم من الأسفل إلى الأعلى، من الأدنى إلى الأرقى. فنظرية ابن خلــدون لا تتصور أن الثقافة تتقدم في خط واحد من البدائي إلى المتحضر. والتقــدم والانهيار كلاهما -حسب منهج ابن خلدون في التغير الثقافي- متأصلان في عملية تطور الثقافة، وهو يقدم التطور باعتباره عملية دائرية.

يلاحظ إيخر وروش-هيجينز أن ملاحظات سبنسر -خــارج إطــاره القائم على النشوء والارتقاء- كانــت "ملاحظــات علــى الملابــس تبــشر بملاحظات علماء الاجتماع التالين له، خاصة جوفمان" ***(Eicher and Roach-Higgins 1992: 24, n. 6)***. تعامل سبنسر مع العلاقة بــين الملابــس وطــرز السلطة والطاعة والامتثال في التفاعل الاجتماعي، كما تعامل مع كيف "تخدم مختلف أنواع الملابس بمثابة خطوط إرشادية للسلوك الواجب اتباعــه بــين الأشخــاص وبعضهم البعض في الحيــاة اليوميــة والمراسم الخاصــة"(٧١) ***(Eicher and Roach-Higgins 1992: 24, n. 6)***. وأعطى سبنسر أمثلة عديــدة عن كيف تعزز مختلف أنواع ملابس الرجال أنماط السلطة تلك. أما ملابس النساء، فلم تلق أي اهتمام في منهجه.

وقد استفاد ويسترمارك، مؤلف كتاب تـاريخ الـزواج عنـد البـشر (Westermarck 1922[1891]) استفادة واسعة من الملابس في دراسته، مثلمـا استفاد سبنسر. لكن معالجة ويسترمارك للموضوع أتت على عكس معالجـة سبنسر له، إذ ركز ويسترمارك على استخدام الـشعوب "البدائيـة" للتـزيين الذاتي بمثابة وسيلة لتعزيز "الجاذبية الجنسية". وقد لاحـظ إيخـر وروش-هيجينز أنه "استخدم طرازا ما زال باحثو وباحثات الأنثروبولوجيا يتبعونـه، بل ربما ساعد في إنشائه، ألا وهو فصل الملابس إلى فئتين، هما فئتا الزينة والكساء" *(Eicher and Roach-Higgins 1992: 25, n. 10)*.

أما كراولي، فيستخدم مصطلح الملابس أحيانا بالمعنى الحرفي للكلمة ليعني بها الكساء؛ لكنه يناقش أيضا تزيين الجسد. وهكذا، يبدو أنه قـد قبـل التقسيم الشائع بين الكساء والزينة، بل إنه يضعهما عَرَضا على درجات سلم تطور اجتماعي عن طريق النشوء والارتقاء، علـى الـرغم مـن وعيـه بمحـدودياته: "مـن الصعب أن نقول أين ينتهي الكـساء وتبـدأ الزينـة" *(Crawley 1931: 8)*.

يقبل باوتشر هذا التقسيم ويضعه في نموذج نظري معتمد على النشوء والارتقاء. فقد اعتبر باوتشر أدوات الزينة المنسوجة جزءا من مرحلة مبكرة من النشوء والارتقاء: "[في الـ] حالة البدائية للبشرية، يبدو أن رجال الإنسان الأول قد ارتدوا أدوات زينة فقط، مثل القلائد والأساور والخلاخيل، وكان ذلـك قبل ظهور 'الأردية' أو بسبب عدم وجود أردية حقيقيـة" *(Boucher 1966: 17)*. وضم باوتشر أيضا الشعر وأغطية الرأس. "أدوات الزينـة تجعـل لابـسها يتماهى مع الحيوانات، أو الآلهـة، أو الأبطـال، أو غيـره مـن الرجـال"

(Boucher 1966: 17). لكنه اعتبر أن هذا التماهي كان حقيقيا بالنسبة للشعوب البدائية وأنه رمزي بالنسبة للمجتمعات الأكثر تعقيدا وتنميقا.

بدأت جوان إيخر (التي سيشار إليها من الآن فصاعدا باسم إيخر) في ستينيات القرن العشرين في التعاون مع عدد من غيرها من الباحثين والباحثات في البدء في مشروع بحث درسوا فيه ما أسموه "الملابس" ***(Roach and Eicher 1965; 1973; 1979; Barnes and Eicher 1992a, b; Eicher and Roach-Higgins 1992; Roach 1979; Roach-Higgins and Eicher 1992; Eicher 1995a, b; Eicher and Sumberg 1995)***. وقد أعطى استكشافهم للملابس تماسكا للبيانات المتناثرة في طول الكتابات السابقة وعرضها، وأضفى تنظيما على مختلف المحاولات لضم الملابس إلى التصور الذهني للثقافة والمجتمع. وقد غطى هؤلاء الباحثون والباحثات أيضا تنظيرات النشوء والارتقاء التي ظهرت في القرن التاسع عشر في علم الأنثروبولوجيا وحتى الآن، كما لاحظوا أمثلة لدراسات استبعدت الملابس. وفي مسار إنشائهم لمدخل اجتماعي-ثقافي شامل، وبين ثقافي، ومؤسس على البحث الإثنوغرافي، وضحوا فرضيات أرست أساسا يمكن للآخرين أن يبنوا عليه مزيدا من الفهم للملابس.

وبحلول ذلك الوقت، كان الموضوع قد حقق تراكما لكم هائل من المصطلحات المتداخلة، مثل: كساء ***clothing***، وزي ***costume***، وزينة ***ornament***، وتجميل***adornment***، وموضة ***fashion***، وثياب ***apparel***، ورداء ***garment*** وغيرها كثير، وعزيت إليها معان غامضة، زادت من الخلط الموجود في مجال دراسة الملابس. وقد ميز باوتشر في عام ١٩٦٦ بين الكساء ***clothing*** والزي ***costume***، فوظيفة الأول تغطية جسد الشخص، أما

الثاني فهو "اختيار شكل معين من الرداء لاستخدام معين" *(Boucher 1966: 9)*. فباوتشر يرى مثلا أن "الكساء يعتمد أساسا على شروط مادية مثل المناخ، والصحة، وصناعة النسيج؛ بينما تتجلى في الزي عوامل اجتماعية مثل المعتقدات الدينية، والسحر، والجماليات، والمكانة الشخصية، والرغبة في التميز عن شخص ما أو محاكاة الشخص لرفاقه" *(Boucher 1966: 9)*. وأثار باوتشر سؤالا يقول: "هل ينبغي علينا أن نتصور أن الكساء والزي ظهرا بموجب عملية ربما جعلت الكساء يسبق الزي أو الزي يسبق الكساء في الظهور؟" *(Boucher 1966: 9)*.

ولنضرب مثالا آخر بالباحث روش، الذي يفضل مصطلح "الملابس ***clothes***" على مصطلح "الزي ***costume***": "الملابس هي أكثر الكلمات ملاءمة للتاريخ الاجتماعي والثقافي لضروب مظهر الإنسان في زمن لم يكن العرف قد استقر فيه على معانٍ مثل المكانة الاجتماعية. تفهم دائرة المعارف الكلمة على أنها "كل شيء يستخدم لتغطية الجسد، أو تزيينه، أو حمايته من الأذى الناتج عن تقلبات الطقس". والزي (بالإنجليزية ***costume***) كلمة من أصل إيطالي، وهي شديدة الغموض بمعناها المزدوج الذي يعني كلا من الملبس ***dress*** والزي أو طريقة ارتداء الملابس" *(Roache 1994: 4)*. ولكي نفحص إلى أي مدى تشترك كلمة زي ***costume*** مقابل كلمة ملبس ***dress*** باللغة الإنجليزية في الاستخدام، هيا بنا ننظر إلى مدخل ملبس ***dress*** في دائرة معارف كولومبيا الجديدة الصادرة في عام ١٩٧٥. تقول تلك الموسوعة عند البحث تحت مدخل "***dress***" [ومعناها بالعربية ملبس] "انظري وانظر: "***costume***" [ومعناها بالعربية زي]*(The New Columbia Encyclopedia 1975: 795)*. وحين

نتجه للبحث تحت مدخل "*costume*" في ص ٦٦٦ من هــذه الطبعــة مــن الموسوعة، نجد مقالا يبلغ طوله ١٥٠٠ كلمة يعطي نظرة عامة على تاريخ الكساء *clothing*، مستشهدا بعدد من الكتابات الكلاسيكية (من خارج مجــال علم الأنثروبولوجيا) عن الموضوع، مثل كتابات دافينبورت *(Davenport 1948)*. تستخدم كلمة زي *costume* للإشارة إلى الشكل المادي للملبس، خاصة فــي الأساليب (والموضات) الغربية في الكساء.

كلمة "زي" كلمة مانعة، كما "توضح مناقشة بارنز لكتابــات البــاحثين الذين استخدموا ملاحظات واستعلامات الجمعية الأنثروبولوجية الملكية دليلا لأبحاثهم. في هذه الحالة التي تتعامل مع عدة مجتمعات من منطقة تلال ناجا التي تقع في شمال شرق الهند، تكشف النتائج عن تفاوتات مذهلة بين التقرير الإثنوغرافي والدليل الملموس المرئي" *(Barnes and Eicher 1992a: 3-4)*.

أين يقع "فن الجسد" أو "تطريز الجسد" من هذه المصطلحات؟ هل يمكن أن نضعه في فئة الكساء؟ تثير حالة النوبة في إفريقيا سؤالا عمــا إذا كــان لمثل هذا التمييز قيمة للتحليل أو عما إذا كان دقيقا من وجهة نظــر البحــث الإثنوغرافي. تقدم وجهة نظر أهل النوبة للأجساد المكتسية مقابل الأجــساد العارية تحديا للمخطط القائم على نظرية النشوء والارتقاء باعتباره وســيلة لوصف حالات الاكتساء وتصنيفا يميز بين الكــساء وزينــة الجــسد. درس جيمس فارس الجزء الجنوبي الشرقي من النوبة، ووجد أن "فن الجسد" بــين أهل هذه المنطقة احتفال بالجسد القوي والــصحيح" *(Faris 1972: 8)*. هــذه الروح تشجع الكشف عن الجسد الجذاب، وهي فرضية تتغلغل في المجتمــع بأكمله. وفقا لقول فارس، "المرضى أو الجرحى أو من لديهم أي إعاقة هــم [فقــط الــذين] يرتدون كساء أو يغطون أجسادهم بأي نوع مــن الغطــاء" *(Faris 1972: 54)*.

نعرف من علم الأنثروبولوجيا أن البشر أدخلوا تغييرات على أجسادهم ومظهرهم عبر الثقافات والعصور. أطلق على هذا الفعل حديثا اسم تعديل الجسد. كتب مايرز في دراسته الإثنوغرافية التي أجراها عن "التغييرات غير المعتادة التي تجرى على الجسد" في العديد من مدن الساحل الغربي للولايات المتحدة المعاصرة أن تعديل الجسد "ظاهرة ربما كانت قديمة قدم الجنس البشري، أو أنها على الأقل عتيقة ترجع إلى أول كائن ذكي نظر إلى شيء من الطمي تحت قدميه على الأرض، فلطخ كلا من خديه بقطعة منه، ونظر إلى انعكاس صورته الجميلة على سطح مياه إحدى البِرَك" *(Myers 1992: 267*؛ وانظر وانظري أيضا *(Sault 1994)*. وفقا لدراسة مايرز *(Myers 1992)*، يشمل تعديل الجسد "مساحيق التجميل، وتصفيف الشعر، والزينة، والتجميل، والوشم، وتشريط الجلد، وثقب أجزاء من الجسد، وقطع أجزاء منه، والوصم، وغير ذلك من إجراءات تعمل في معظم الأحيان لأسباب جمالية" *(Myers 1992: 267)*.

يضع روش وإيخر تعديل الجسد في منظور عبر ثقافي: "الشخص الذي يستعرض ندبات على جلده في إحدى الثقافات، والشخص الذي أجرى عملية شد الوجه في ثقافة أخرى قد يتعرضان للخطر ليحققا القبول الاجتماعي. وهكذا، يتشابه تشريط الوجه الذي يترك ندبات ظاهرة عليه مع عمليات شد الوجه أكثر مما يختلفان؛ فكلاهما يشير إلى البحث عن الجمال والتجاهل العام للمخاطر المحيقة بالصحة ووظائف الجسم" *(Roach and Eicher 1973: 14)*.

يعتمد روبنشتاين (*Rubinstein 1986: 245-253*) على التقارير الإثنوغرافية الموجودة في فحصه لما يشير إليه باسم "نظرية التجميل" (أسباب الادعاء بأن مجتمعات الأميين تجري تعديلات وعمليات تجميل على الجسد العاري (الطبيعي وتجَمّله)، وقد حدد ثمانية أغراض لفعل ذلك، وناقشها، ألا وهي:

- لفصل أعضاء الجماعة عن غيرهم ممن هم ليسوا أعضاء في الجماعة.
- لوضع الفرد في إطار التنظيم الاجتماعي.
- لوضع الفرد في فئة معينة حسب النوع (من رجل أو امرأة).
- للإشارة إلى السلوك الاجتماعي المرغوب فيه.
- للإشارة إلى علو المكانة أو المرتبة.
- للتحكم في النشاط الجنسي.
- لتعزيز أداء الناس لأدوارهم.
- لإعطاء الفرد إحساسا بالنشاط والفعالية.

يوضح إيخر وروش-هيجينز (*Eicher and Roach-Higgins 1992*) أن السجل التاريخي والإثنوغرافي يذخر بأمثلة عن الجماعات البشرية المشغولة بنوع ما أو شكل ما من تعديلات الجسد أو تغييره، التي تستخدم في مختلف المجتمعات بمثابة علامات على المكانة الشخصية والاجتماعية. يحدد الباحثان مصطلحات ذات علاقة بالموضوع تستبعد الكثير من تعديلات الجسد أو تستبعدها جميعا، مثل: **الثياب** ***apparel***، **واللباس الكامل** ***garb***، **والكسوة** ***attire***، **والزي** ***costume***، وتعتبر أن فئتي الكساء والزينة متداخلتان، وهما الفئتان اللتان تكثر الإشارة لهما أكثر من غيرهما. وقد صاغ الباحثان بدلا من

ذلك مـــدخلا يتجاوز تلك التقسيمات بتقديمهما لفكرة اجتماعية ثقافية شـــاملة، ألا وهي فكرة **الملبس** *dress*. وقد مد الباحثان فكرة الملبس فـــي مؤلفيهمـــا *(Roach-Higgins and Eicher 1992)* و *(Eicher and Roach-Higgins 1992)* لتتجاوز اللباس الكامل وتشمل "التعديلات التي تدخل على الجسد والإضافات التي تضاف إليه ... وتشكيل الجسد والشعر، وملمسهما ولونهما، وما يصدر عن الجسد من رائحة أو صوت" *(Eicher 1995a: ix)*. الملبس(٧٢) ليس مجرد الأردية وملحقاتها، بل يشمل أيضا تصفيفات الشعر وأدوات التجميل(٧٣)، وهو مثل تقاليد اللغة أو الطهو أو التقاليد الدينية، يعتبر علامة على ما هو مشترك بين الجماعات البشرية والحدود الفاصلة بينها. لاحظت إيخر أن "أي تعريف لابد أن يستوعب جميع أنواع الإضافات التي تضاف إلى الجسد والتعديلات التـــي تدخل عليه" *(Barnes and Eicher 1992a: 4)*. يلزم لتحليل الملبس أن يضع الحلـــى الفنية في سياق من البناء المعرفي التام" *(Eicher 1992a: 3; Barthes 1957)*.

يقترح المؤلفان وظيفتين عامتين للتعديلات التي تدخل علـــى الجـــسد: التواصل، وتعديل العمليات التي يقوم بها الجسد *(Eicher and Roach-Higgins 1992)*، ويلاحظان أن "الملبس قد يكون تغييرا مباشرا في العمليات التي يقوم بها الجسد في بعض أنواع التعديلات التي تدخل على الجـــسد، مثـــل بـــرد الأسنان أو قطع أنسجة من الجسم لإدخال سدادات في الشفتين. وقـــد يكـــون أيضا تغييرا حين يكون بمثابة بيئة مصغرة تشكل حاجزا بين الجسد وبـــين البيئة المكبرة (كما قد تكون العباءة)" *(Eicher and Roach-Higgins 1992: 26. n. 16)*. وهذا المدخل المعاصر للملبس يأخذ الموضوع إلى اتجاهـــات جديـــدة. مـــن الجلي، كما يوضح هذا الفصل، أن الأطر التفسيرية السابقة التي ظهرت في التنظير الأنثروبولوجي للتعامل مع الملبس تفتقر إلى الكفاءة. هذا على الرغم

من أن بعض عناصر تلك الأطر تدعمها ملاحظات عن الملبس مأخوذة من تقارير إثنوغرافية عبر ثقافية. والقسم التالي المعنون **الملبس باعتباره إطارا**، يناقش بشكل أكمل المفهوم المعاصر للملبس ويقدم وصفا لملبس النساء مأخوذا من التقارير الإثنوغرافية التي كتبت عن المجتمع العربي، في فلسطين، والمناطق القروية من العراق، والنوبة، وبدو الرشايدة. وقد تم تطوير إطار لدراسة الملبس العربي، يشمل التحجب، وأنا أذهب إلى أن هذا الإطار يقع عند نقطة تقاطع الأفكار الثقافية عن الجسد والمكان، والجوانب الاجتماعية للنوع (من رجل أو امرأة) والجماعة.

الملبس باعتباره إطارا

توضح دراسات الثياب الفلسطينية التقليدية كيف ينم الملبس الفلسطيني عن هوية فلسطينية عامة تشمل تماهيا صريحا مع منطقة فلسطينية بعينها، بل حتى مع قرية محلية بعينها (فيما قبل ١٩٤٨) (انظر وانظري مثلا *Weir 1989*). يمكن للمرء أن يرى أن الملبس في ضوء حالة كهذه، ينم عن هوية تقع في دوائر متداخلة من الخصوصية تشمل جميع أفراد الجماعة بلا استثناء. أما في الوضع الجغرافي-السياسي الحالي، فيمكن تحديد بعض من تلك القرى الفلسطينية الماضية عن طريق الثياب ذات التطريز الثري، والتي ما زالت الفلسطينيات ترتدينها حتى اليوم، وما زالت تعرض في المعارض، والمتاحف، ومجموعات الصور الفوتوغرافية. وهذه الأشكال من الزي يجرى إحياؤها اليوم لتنم عن هوية فلسطينية عربية متميزة. وهذا الملمح من التنوع في إطار تجانس الهوية العِرقية ليس نادر الوجود. ويجدر بالملاحظة هنا

كيف تمكن الملبس من البقاء على الرغم من تقلقل الجغرافيا والحدود؛ ليبوح برسائل عن الهوية، وليخدم بمثابة تجسيد لذاكرة الجماعة. يمكن رؤية هذا في جماعات الأمريكيين ذوي الأصول العربية الذين يعيشون في لوس آنجلس مثلا، حين يرتدي الرجال والنساء الفلسطينيون -لاسيما من المهاجرين الأكبر سنا- ثيابا تقليدية لينموا عن هويتهم كشعب وعن جذورهم المكانية التي تمتد حتى موقع معين في فلسطين. أما الرجال والنساء الأحدث سنا فيرتدون ويرتدين قطعا أخرى من الملابس مثل الكوفية ذات الألوان الفلسطينية، التي يتخذونها وشاحا للعنق.

يظهر في الدراسات المتعددة التي أجرتها إيخر مدخل جديد لا يأخذ بنظرية النشوء والارتقاء، وقد نقل هذا المدخل موضوع الملبس من مسألة أصل الملبس ووظائفه الأصلية إلى التأكيد على معناه الاجتماعي. يكتب بارنز وإيخر: "قد تكون الحماية هي أساس اتخاذ الأنسجة أو الجلد بمثابة ملبس، لكن لهما أيضا معنى اجتماعيا" ***(Barnes and Eicher 1992: 1)***. بعبارة أخرى، فإن الاتجاه المادي الصارم المتمثل في "فرضية الحماية" والذي حدده كراولي، والقائل بأن الاكتساء بالملابس قد نشأ من أجل حماية الجسد، قد حل محله في دراسات إيخر مدخل أكثر شمولا ***(Barnes and Eicher 1992: 1-7; Eicher and Roach-Higgins 1992: 8-28)*** تدعمه التقارير الإثنوغرافية ويستخدم منظورا عبر ثقافي، وهو بذلك يعترف -ربما للمرة الأولى- بأن الملبس موضوع محوري للدراسة في علم الأنثروبولوجيا، ويوجه الانتباه إلى دراسة الملبس بعد غياب طويل[٧٤]. وقد جرى فرز المصطلحات الأكثر عمومية التي تركز على الموضوع، وأعطى مصطلح "ملبس" تماسكا

للموضوع واختزل تفرعات المصطلحات المثيرة للاضطراب. واستعيرت أدوات من دراسات دوائر أخرى من حياة البشر والقردة العليا، مثل شفرات ومبادئ التواصل اللفظي وغير اللفظي، للدخول إلى الملبس باعتباره "نسقا حسيا مشفرا من أنساق التواصل غير اللفظي يعين على التفاعل المتبادل بين البشر وبعضهم البعض في المكان والزمان" *(Eicher 1995a: 1)*. وأشارت إيخر إلى أن "شفرات الملبس تشمل تعديلات بصرية وأخرى غير بصرية (تتعلق بالمذاق، والرائحة، والصوت، والملمس) كما تشمل إضافات إلى الجسد (أردية، وحلي، وملحقات)، تؤدي إلى بدء عمليات معرفية أو وجدانية أو الاثنين معا، تؤدي إلى تعرف من ينظر إلى الشخص على هويته أو عدم تعرفه عليها. ونسق تلبيس الجسد بالتعديلات أو الإضافات كثيرا ما يعزز أو يعرقل ما يلي ذلك من تواصل لفظي أو غيره من سبل التواصل *(Eicher 1995a: 1; Fred Davis 1986)*.

يركز إطار إيخر على الجوانب الاجتماعية للملبس، ويعرفها تعريفا شاملا على أنها شفرة تواصل لها معنى. والإشارة إلى العمليات الإدراكية والوجدانية تكون في جانب متلقي الرسالة في عملية التواصل. إن البعد الثقافي للملبس ليس مكونا بارزا في التصور الذهني لهذين الباحثين عن الملبس. يقترح بارنز وإيخر سمات جوهرية عديدة كي يحددا المعنى الاجتماعي للملبس، أحدها أن الملبس علامة على الهوية. فالملبس "يخدم بوصفه علامة على أن الفرد ينتمي إلى جماعة معينة" *(Barnes and Eicher 1992a: 1)*. وكما أوضحت من قبل في حالة الملبس الفلسطيني، يلاحظان أن "هوية [أي] شخص تتحدد جغرافيا وتاريخيا، وأن الفرد يرتبط بمجتمع محلي

معين". كما يشيران إلى أن الملبس "... يميز في نفس الآن الفرد عن جميع الآخرين؛ فالملبس يضم ويستبعد" *(Barnes and Eicher 1992a: 1)*. وتنطبق تلك الخاصية، ألا وهي خاصية الضم والاستبعاد، على الجماعة أيضا.

تصف إليزابيث فيرنيا *(Fernea 1965)* في دراسة أجرتها عن النساء في قرية عراقية شيعية الأردية السوداء التي ترتديها النساء يوميا على أنها تتكون من **فوطة** (وشاح يعقد تحت الذقن)، و**العصبة** (وشاح للرأس) و**عباية** سوداء (رداء خارجي يغلف الجسد بأكمله) فوق ثوب أسود *(Fernea 1965: 128)*. وفي مناسبات الاحتفالات، مثل مناسبات **القراية** (جلسات قراءة **القرآن** للنساء تقودها نساء يتقلدن منصب **المُلا**) ترتدي الشابات كبيرات السن "أفضل ما لديهن من **عباءات** سوداء [مصنوعة] من نسيج الكريب الحريري الثقيل، وقليلا من أوشحة الرأس السوداء ذات الأهداب الكثيرة ... [بينما] ترتدي الكثيرات ثوبا أسود واسع الأكمام من نسيج شبكي أو شفاف يسمى **الهاشمية**، وهو جلباب الاحتفالات الذي يلبس في مناسبات **القراية** وما شابهها من المناسبات الدينية" *(Fernea 1965: 108-109)*. و**القراية** تنويع جدلي على الكلمة العربية **قراءة** (التي تعني فعل القراءة أو التلاوة)، التي تقوم على أساس الأداء الشفهي العربي، وهو من التقاليد التي يبجلها الرجال والنساء عبر الزمان، وغالبا ما يكون في شكل إنشاد، وشعر، وتلاوة **قرآن**، وسرد حكايات ذات أصل عرقي. وجلسات **القراية** التي وصفتها إليزابيث فيرنيا عبارة عن اجتماعات دينية لنساء القرية بقيادة امرأة تتقلد منصب **المُلا**. تصف فيرنيا مظهر **المُلا** فتقول إنها ترتدي "**هاشمية** شفافة من اللونين الأخضر والأبيض على ثوب أصفر، وتضع ماكياجا ثقيلا وترتدي أساور وقلائد" *(Fernea 1965: 109)*.

السمة البارزة في حالة الملبس الفلسطيني الموصوف أعلاه هي ما يتضمنه من الهويات الدالة على القرية، إلى الإقليم، إلى الشعب، في حين ينم الملبس لدى القرويات العراقيات عن جوانب اجتماعية أخرى. **العباية** السوداء التي ترتديها المرأة خارج بيتها يشيع ارتداؤها بشدة بين النساء عبر العالم العربي، وهي لا تختلف أيضا عن **التشادور** الإيراني، فهي من ثم تنم عن هوية عامة وجمعية تخص النساء التقليديات في منطقة الشرق الأوسط. ونجد من وصف فيرنيا أن الملبس يميز بين ما يرتديه الناس في حياتهم اليومية وما يرتدونه في مناسبات الاحتفالات، كما يميز الرتبة -إذ يميز القائدة الدينية عن غيرها من النساء. فالعاملان البارزان هما البيت مقابل الخارج، والنساء ذوات الرتب الدينية العليا مقابل المشاركات العاديات في التجمعات الدينية.

تصف آن جيننينجز *(Jennings 1995)* ملبس النساء في قرية نوبية بأنه علامة على الهوية النوبية للمرأة. "إنها لا ترتدي نقابا يغطي الوجه [لكنها] ترتدي أردية مميزة لتحديدها بصفتها امرأة نوبية محتشمة ومحترمة". وهي ترتدي ملابس مختلفة حين تكون بين جدران بيتها عما ترتديه عندما تخرج خارج القرية، بل حتى خارج النجع. إنها ترتدي في البيت **فستانا** قطنيا وجلابية بسفرة لونها أسود. **الفستان** ثوب قطني طويل الأكمام ذو ألوان زاهية "يشبه كثيرا ملابس البيت في الولايات المتحدة الأمريكية في أربعينيات القرن العشرين، عدا أن طوله يصل إلى الكعبين" *(Jennings 1995: 47)*. وتلبس المرأة فوق هذا الفستان ثوبا آخر طويل الأكمام يخاط محليا في القرية، اسمه **جلابية بسفرة**، "تشبه في شكلها السترة الخارجية الفضفاضة

التي ترتديها نساء المناطق القروية والرعوية في إنجلترا والمعروفة باسم السموك *smock*، لكنها مصنوعة من قماش أسود اللون ... ويحلى صدرها أحيانا بقليل من الكلفة زاهية اللون" *(Jennings 1995: 47)*.

وفي مناسبات الاحتفالات ترتدي المرأة الناضجة ملابس حريرية موشاة بالقطيفة، أو مصنوعة من أقمشة لامعة مجلوبة من المملكة العربية السعودية. وملابس الاحتفالات أيضا علامة على أن المرأة التي ترتديها من الراشدات. أما عندما ترتحل المرأة خارج مجتمعها المحلي، فهي ترتدي غطاء أسود آخر يسمى **الكوميكول**، وهو "شيء مربع الشكل ضخم الحجم ترتديه النساء المتزوجات المستقرات اللاتي صرن أمهات كبيرات [وهو] يميز المرأة التي ترتديه باعتبارها نوبية" *(Jennings 1995: 48)*. ويخاط في **الكوميكول** وصلة تحت الإبط من قماش من لون مختلف، لكنه لا يحلي بأي نوع من الكلف الزاهية. وترتدي المرأة أيضا منديلا أسود يسمى **المنديل**، وحجابا للرأس يسمى **الطرحة**، التي تتدلى على كتفيها. "وتضع المرأة [على] رأسها شالا مطبقا يسمى **الملاية**" *(Jennings 1995: 47)*.

أما الشابة فترتدي ملابس مختلفة. فحين تغادر بيتها لا ترتدي **جلابية بسفرة** ولا **كوميكول**. وهي ترتدي **الجرجار**، مثلها مثل نساء البلدة من غير النوبيات، وهو ثوب فضفاض يلبس فوق الملابس، ويصنع عادة من قماش دانتيلا شبه شفاف، يكشف عن الثوب الذي تحته، وله "كورنيش مكشكش كبير عند ذيله يتحرك برشاقة مع مشيها" *(Jennings 1995: 48)*. والشابة الصغيرة لا تضع على رأسها حين تخرج إلا **طرحتها** (حجاب الرأس)، وترتدي أحيانا تحتها منديلا زاهي اللون. بعبارة أخرى، لا تغطي المرأة

النوبية الراشدة وجهها بنقاب، كما تفعل نساء بعض الجماعات الأخرى، لكنها ترتدي طبقات متعددة من أغطية الرأس، يغلب عليها اللون الأسود. أي إن الملبس في هذه الحالة لا يقتصر على كونه علامة على النوع (من رجل أو امرأة)، لكنه يصير أداة يمكن من خلالها تمييز من وصلن لطور الرشد عن الشابات الصغيرات، والتعبير عن الاعتراف الاجتماعي بالنضج. فالملبس النوبي ينم من ثم عن كل من الشخصية العامة للمرأة وتحولاتها الاجتماعية. يوجد عامل مشترك بين جميع التقارير الإثنوغرافية المسجلة عن مختلف المجتمعات العربية، ألا وهو أن النساء يرتدين ثيابا مختلفة عند خروجهن من منازلهن، غير التي يرتدينها وهن في حمى خصوصية بيتهن. والثياب التي ترتدى في المجال العام جانب تقليدي من الشخصية العامة للمرأة في تلك المجتمعات (للاطلاع على تنوع الملبس في الشرق الأوسط انظري وانظر: *Lindisfarne-Tapper and Inghma 1997b*).

يضيف بارنز وإيخر لسمة تحديد الهوية سمة أخرى، هي وظيفة الملابس باعتبارها علامة على المكانة. فالملبس كما وصفته التقارير الإثنوغرافية المذكورة أعلاه علامة تحدد المكانة الاجتماعية، والسياسية والاقتصادية للفرد. قد ينم تاج، أو صولجان أو معطف عن شعار يدل على ما يتمتع به الشخص من قوة أو موقع اجتماعي. "فيمكن أن تكتسب الأقمشة أو المجوهرات مثلا قيمة عظيمة باعتبارها تعبيرا عن حسن الأحوال الشخصية أو الاجتماعية لمن يرتديها" (*Barnes and Eicher 1992a: 1*). وأنا أضيف للسمات التي اقترحتها إيخر العامل الديني باعتباره علامة كامنة وراء الرتبة والمكانة الخاصة للشخص. أجريت دراسة عن مولد السيد البدوي

الذي يعقد سنويا منذ ٧٠٠ عام، ووجدت أن ألوان أغطية الـرأس علامـات تحدد مختلف الطرق الصوفية *(El Guindi 1995c)*. صورت فيلما عن المولد الذي يعقد في طنطا بمصر في أكتوبر لإحياء ذكرى *(El Guindi 1990 (film))* ولي (رجل مقدس) من القرن الثالث عشر. يسير موكب في نهاية الاحتفـال الذي يستمر لسبعة أيام، تركز فيه الأضواء تماما على **الخليفة**، وهو شخص حي يرزق يعتقد أنه من نسل الولي. يركب الخليفة حصانه مرتـديا عبـاءة حمراء، وعمامة بيضاء، ويصاحبه شخص آخر يحمل مظلـة فـوق رأسـه طوال الموكب الذي يجوب أنحاء المدينة. يمثل اللون الأحمر الطريقة الدينية التي ينتمي إليها الخليفة، أما العمامة فتصنع من قماش يزعم أنه مأخوذ مـن "نقاب" الولي الذي يقال إنه دخل إلى مدينة طنطا منذ سـبعة قـرون راكبـا حصانا وقد غطى وجهه بنقاب من طبقتين (**متلثما**). وعمامـة الخليفـة الآن تجسد خاصية مقدسة تجذب المريدين إلى لمسها تبركا بها. أما المظلة فهـي رمز للمرتبة، وهذا شيء شائع في إفريقيا، وليست مجرد شيء مادي يستخدم لغرض نفعي تماما، ألا وهو الحماية من الشمس أو المطر. والمظلـة التـي تفرد فوق رأس **الخليفة** طوال الموكب علامة تـدل علـى مكانتـه الدينيـة الخاصة (للاطلاع على فيلم يصور تلك الشعارات في سياق الاحتفال بالمولد انظـر وانظـري التقـرير الإثنوغرافي المصور بمعرفة فدوى الجندي في عام ١٩٩٠).

وفي النهاية، يؤكد بارنز وإيخـر *(Barnes and Eicher 1992a)* عامـل النوع (من رجل أو امرأة). "الفوارق المميـزة بين النـوعين (مـن رجـال أو نسـاء) جزء مهم في بنية الملبس، سـواء قـامت على أسس بيولوجيـة

أو اجتماعية" (*Barnes and Eicher 1992a: 2*). كتبت سوزان ديفيز تقريرا إثنوغرافيا عن نساء المغرب العربي المعاصرات (*S. Davis 1983*) ناقشت فيه الملبس بإيجاز. تقول سوزان ديفيز إن **الجلابة** عبارة عن "رداء طويل يتصل به غطاء رأس فضفاض* يلبسها الجنسان بمثابة ثوب خارجي" (*S. Davis 1983: 183*). والنساء يغطين أجسادهن عند الخروج من منازلهن، "فإما أن يلبسن **جلابة** (رداء طويلا) مع حجاب أو **حايك**، وهو قطعة قماش كبيرة يلففنها حول أنفسهن كما يغطين أيديهن وأرجلهن بها، وتظل عيونهن ظاهرة" (*S. Davis 1983: 61*). و**الحايك** نوع من الأثواب التي تلف على الجسم والتي ترتديها النساء في دوائر تقليدية معينة في المناطق الريفية والحضرية في الشرق الأوسط. بهذا المعنى، تكون الملابس علامة على كل من النوع (من رجل أو امرأة) والأصل العِرقي. من جهة أخرى، يرتدي الجنسان كلاهما **الجلابة** المتصل بها زعبوط أو **البُرنُس** وتتشابه جلابات وبرانس النساء والرجال في المظهر، فهي من قطع الكساء مزدوجة النوع (أي يرتديها الرجال والنساء على قدم المساواة)، التي تظهر الفوارق الطفيفة في تنويعات قطع الكساء التي يستخدمها كل من الرجال والنساء.

البدايات المصطبغة بصبغة النوع (من رجل أو امرأة):

أجريت دراسة بصرية على أساس عمل ميداني عن الاحتفال بالمولود في مصر، وقد كشفت تلك الدراسة عن أهمية الملبس باعتباره شيئا ماديا

(*) يعرف غطاء الرأس الفضفاض المتصل بالجلابة أو البرنس أو العباءة في مصر باسم الطرطور أو الزعبوط، وسأشير إليه باللفظ الثاني عند تكرر ورود ذكره في النص لأني أراه أكثر فصاحة (المترجمة)

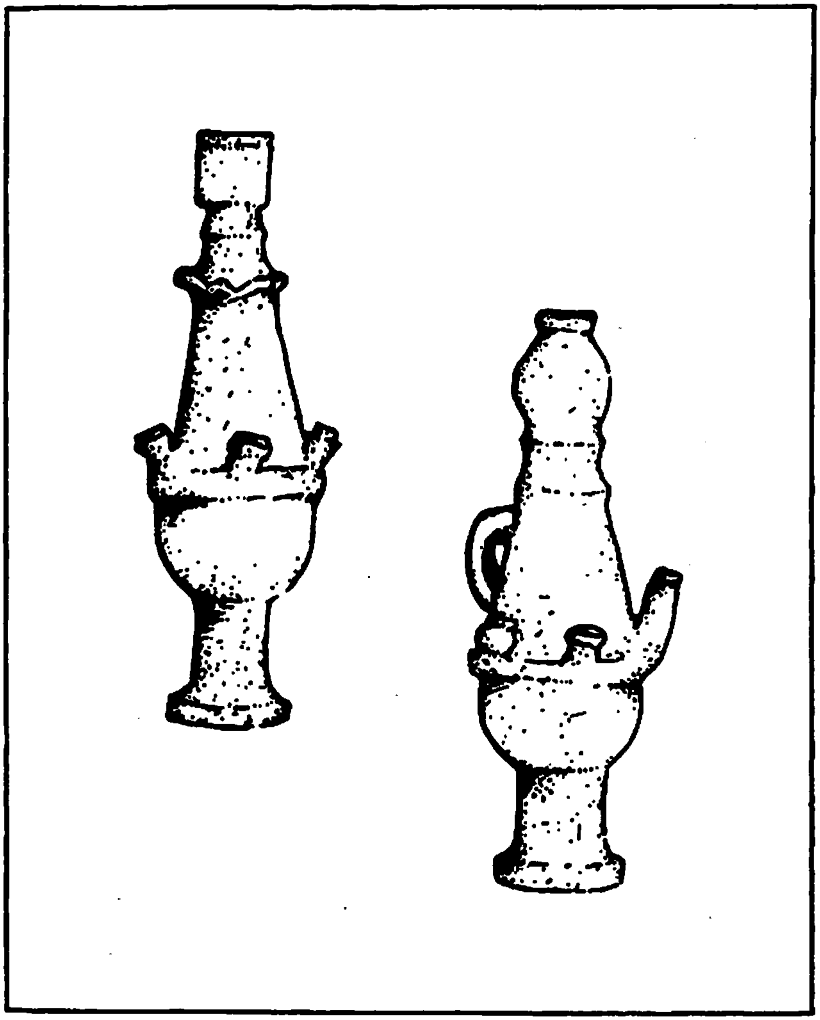
أساسيا وباعتباره رمزا "للبدايات" الموجودة في دوائر مقدسة خفية ليست دينية بالكامل. توضع علامة تميز نقطة البداية في دورة حياة الفرد العربي تقليديا باحتفال معين، يعرف في مصر باسم **السبوع**.

والملبس وفعل ارتداء الملابس رمزان أساسيان في هذا الاحتفال، يرتبطان بغيرهما من الرموز الطقسية لإماطة اللثام عن عالم أسطوري من الأفكار الكونية عن الخلق والميلاد، وهي أفكار منتشرة منذ قديم الزمان في الإقليم الذي يعرف الآن باسم الشرق الأوسط، وقد سبقت هياكل الفكر التوراتي والإسلامي التي كان لها تأثير على تلك المنطقة.

السبوع كلمة عربية مشتقة من الجذر (سَ-بَ-عَ)، الذي تشتق منه أيضا كلمة سبع، بمعناها العددي. و**السبوع** مسمى يطلق على الاحتفال التقليدي الذي يجري في مصر على نطاق واسع في المناطق الريفية والحضرية (كما يجرى مع بعض التنويع في التفاصيل الطقسية في غير ذلك من بلدان المنطقة الناطقة بالعربية)، ويحتفي به المسلمون والأقباط كلاهما في اليوم السابع[٧٥] لميلاد الطفل أو الطفلة. إنه احتفال بمناسبة "خروج" الطفل أو الطفلة إلى الحياة.

في عشية حفل **السبوع**، يوضع وعاء فخاري معين بجوار الطفل أو الطفلة. يتكون وعاء **السبوع** من عنق طويل[٧٦] متصل بالجزء العلوي من قاعدة الوعاء، والكورنيش العلوي الذي يتصل به أربعة حوامل للشموع. يزين الوعاء الخاص بالبنت بحافة متموجة تحيط بالجزء العلوي من عنقها، ويعرف باسم **القُلَّة**. أما الوعاء الخاص بالولد فله بزبوز واحد ومقبض واحد على كل من جانبيه، ويعرف باسم **الإبريق**. وهذا الوعاء المصطبغ بصبغة

النوع (من رجل أو امرأة) الذي يوضع بقرب المولود أو المولودة في عشية الاحتفال يتطابق مع نوعه أو نوعها، فهو قُلَّة إذا كانت المولودة بنتا، وهــو إبريق إذا كان المولود صبيا (شكل ٤).

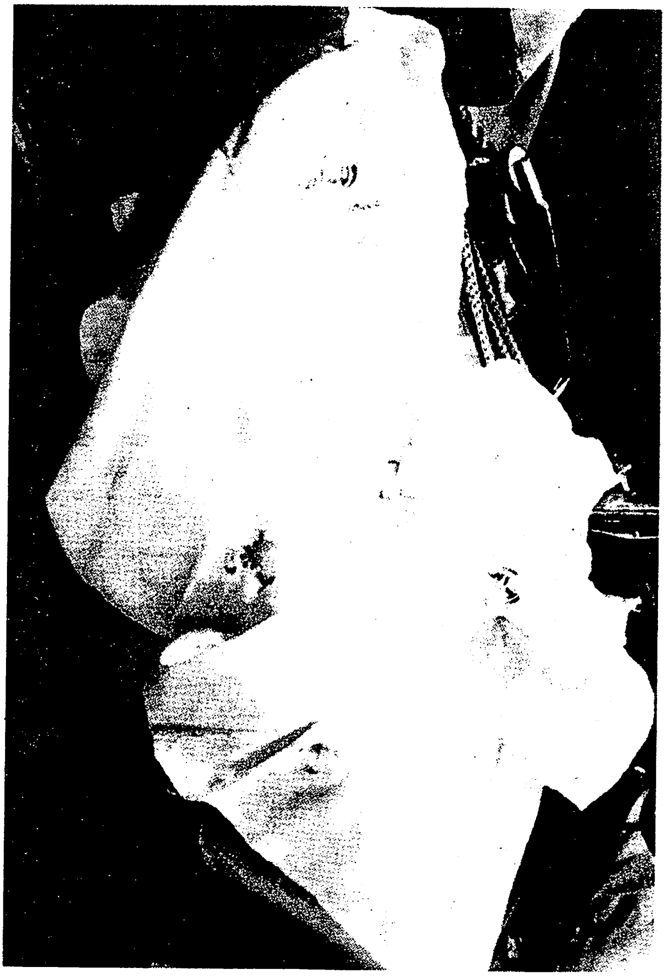


شكل ٤: أوعية السبوع المصطبغة بصبغة النوع (الصبى أو البنت) رسمتها دافني شاتلوورث. ننشرها مع الامتنان لمركز النيل للأبحاث بلوس آنجلس.

وتتولى النساء "إلباس" وعاء البنت الحلي الذهبية في جو احتفالي خاص، أو يتولى الأب "إلباس" وعاء الولد مسبحته[٧٧]. وحديثا، صارت الأوعية تبتاع من المتاجر -لاسيما في المناطق الحضرية- مزينة جاهزة، بالألوان، والشرائط والفيونكات المصنوعة من الساتان، ويزيد البعض على هذه الزينة أضواء تومض باستخدام بطارية. أما في الماضي، فقد كان الوعاء يبتاع "عاريا" (على طبيعته)، وكان يصنع من الفخار، وكان يصبغ في بعض الحالات باللون الأحمر القاتم للبنات واللون الأخضر القاتم[٧٨] للبنين. ويجري احتفال "لإلباس" الأوعية بمعرفة أفراد العائلة من الجنسين، الذين كانوا يجتمعون للاحتفال بالمناسبة في بيت المولود أو المولودة، ويبدعون في تزيين الأوعية بالورود الطبيعية وغيرها من الزهور التي كانوا يربطونها في الوعاء بأشرطة ذات فيونكات تصنع في المنزل، وكان ذلك نشاطا جمعيا يتولاه جميع أفراد العائلة، الذين واللاتي يجتمعون قبل السبوع في بيت أهل المولود أو المولودة للاحتفال بالمناسبة.

كان الإله خنوم في أساطير مصر القديمة إلها محايد النوع (ليس برجل ولا امرأة)، وكان يصور وهو "يصنع" البشر عن طريق تكوين الطفل و"قرينه الآخر" من الفخار على شكل بيضة. يعادل ذلك في التقرير الإثنوغرافي المصور عن احتفال السبوع تتابع أحداث يظهر صانع الفخار الحديث وهو يصنع أوعية السبوع المصطبغة بصبغة النوع (من رجل أو امرأة) في قرية الفخرانية[٧٩] (انظر وانظري *El Guindi 1986* وانظري وانظر أيضا *El Guindi 1996b*). إن صنع وعاء السبوع من الفخار يرمز إلى الخلق، حيث ارتبط الفخار بأصول البشر في المخيلة الكونية لماضي مصر.

وفـــي يوم الاحتفال الرئيسي، وفي غضون الإعداد له، يعطى الطفــل أو الطفلة حماما[٨٠] و"يلبسونهما" **فستان السبوع**[٨١] (ثوب الـسبوع) الــذي يخاط في البيت خصيصا لهذه المناسبة، وهو متطابق فـــي الـشكل واللـــون للجنسين كليهما (انظر وانظري شكل ٥). وأثناء الاحتفال، تغني العائلة أغنية شعبية خاصة **بالسبوع** تقول كلماتها **حلاقاتك برجالاتك** (أقراط وخلاخيــل). ونص هذه الأغنية يقال بلغة محايدة للنوع، وتغني العائلة نفس الأغاني فـــي الاحتفال بالمواليد من الجنسين *(El Guindi 1986 (film); 1996b)*.



شكل ٥: فستان سبوع محايد للنوع: بكاميرا دافني شاتلوورث، ١٩٩٥. يظهر في الصورة فستانان متطابقان للاحتفال بسبوع توأمين (ولد وبنت)، وقد ظهرا في فيلم عن السبوع عنوانه **السبوع: طقس ميلاد مصري** (١٩٨٦)، وهو تقرير إثنوغرافي بصري لعالمة الأنثروبولوجيا فدوى الجندي. مع الامتنان لمركز برامج الحياة الشعبية والدراسات الثقافية، بمؤسسة سميثونيان.

لاحظ إيخر وروش هيجينز الانتشار الواسع لاستخدام الثياب المحايدة للنوع في سياق الميلاد عبر الثقافات. وقد حددنا أمثلة قليلة تشمل: "حفاضات تقدمها المستشفيات، وقميصًا داخليا طويل الأكمام، وطاقية من التريكو، وذلك في الولايات المتحدة الأمريكية في تسعينيات القرن العشرين" *(Eicher and Roach-Higgins 1992: 23, n. 3)*؛ و"دهن جسم الطفل أو الطفلة بطبقة من الزيت ووضع لمسة من المغرة الصفراء حول اليافوخ بين أهل النوبة في نهايات ستينيات القرن العشرين" *(Faris quoted in Eicher and Roach-Higgins 1992: 23, n. 2)*؛ و"وضع عجينة من خشب الصندل الإفريقي المطحون على الرأس بين جماعة التيف* في خمسينيات القرن العشرين" *(Bohannon 1956, quoted in and Roach-Higgins 1992: 23, n. 2)*.

وتذهب المؤلفتان إلى أن "الملبس" وسيلة قوية من وسائل التواصل، تصرح بالدور النوعي للوليد أو الوليدة (من حيث كونهما بنتا أو صبيا) فور الولادة ... وتنم أنواع [معينة] من الملابس أو مجموعات من الأنواع وخواصها عن الفوارق بين النوعين (من بنات أو صبيان)، وهي فوارق لها عواقب على سلوكيات الإناث والذكور طوال حياتهن وحياتهم" *(Eicher and Roach-Higgins 1992: 8)*. وقد لاحظ كراولي *(Crawley 1931)* أن الفوارق بين النوعين (من رجال أو نساء) هي أهم الفوارق الاجتماعية العديدة التي يمكن أن ينم عنها الملبس. وتوجد ممارسات تتعلق بالملبس تجري في السبوع وترتبط بالنوع (من بنت أو صبي)، مثل حلاقة الشعر والختان

(*) التيف جماعة عرقية تعيش في غرب إفريقيا ويتوزع أفرادها ما بين نيجيريا والكاميرون (المترجمة).

للصبيان وثقب الأذن للبنات. وتتم تسمية المواليد من الجنسين أثناء فترة عبور تلك العتبة.

وتظهر فكرة التماهي مع النوع (من بنت أو صبي) ومع العائلة خلال الاحتفال. ويرتبط شكل الشيء الطقسي الرئيسي المستخدم في السبوع، ألا وهو الوعاء الفخاري بنوع المولود أو المولودة، وتتجلى فيه علامة واضحة لا لبس فيها على النوع (انظر وانظري شكل ٤). وأثناء الاحتفال تجري "كسوة" الأوعية الفخارية، فيتولي الأب كساء الوعاء الفخاري الممثل للذكر، وتتولى القريبات من النساء من جهة الأم كساء الوعاء الفخاري الممثل للأنثى. والأشياء التي تستخدم "لكساء" الأوعية الفخارية متسقة هي الأخرى مع نوع المولود أو المولودة، فالوعاء الفخاري الخاص بالصبي يكتسي بمسبحة الأب والوعاء الخاص بالبنت يكتسي بالحلي الذهبية للأم، مما يزيد من ترسيخ تماهي الطفل أو الطفلة مع جوانب النسق الثقافي الأكثر تعلقا بهويته أو هويتها النوعية (من حيث كونهما صبيا أو بنتا)[٨٢].

ومع عبور الطفل أو الطفلة "للعتبة" في اليوم السابع من حياتهما، فإنهما يدخلان رسميا إلى العالم الثقافي الذي يتميز في المقام الأول بالتماهي مع العائلة والدائرة الاجتماعية مزدوجة النوع (المكونة من رجال ونساء). يرمز كساء الأوعية الفخارية والمواليد إلى عملية انتقالية من العالم الطبيعي إلى العالم الثقافي، من كون محايد للنوع إلى كون يعيش فيه نوعان، ومن حالة كون المولود أو المولودة مجرد فرد واحد إلى كونه أو كونها فردًا في عائلة ومجتمع محلي. والأوعية الفخارية، مثلها مثل البشر، تصنع عارية ومحايدة للنوع (من صبي أو بنت)، وتظل على هذه الحالة، ترمز إلى حالة

المولود أو المولودة المحايدة للنوع ووحدته أو وحدتها (وجودهما خارج نطاق المجتمع) طوال فترة الزمان والمكان الممتدين لسبعة أيام. وفي اليوم السابع، يحدث الاحتفال الذي يكون علامة على نهاية العزل. ويكسى كل من الطفل أو الطفلة والوعاء الفخاري (وهما شكلان متشابهان للحياة الخلاقة) كساء احتفاليا (فأحدهما يزين والآخر يكسى بملابس)، في عملية من إضفاء صبغة النوع (من صبي أو بنت) على المولود أو المولودة على رؤوس الأشهاد تتفذها العائلة وهي تحتضن الفرد الجديد فيها. ولتلخيص مختلف أبعاد الملبس في هذه المناقشة: الملبس شفرة تواصل وعلامة على عدد من المجالات الاجتماعية تشمل: الهوية الفردية والهوية الجماعية، والمكانة الاجتماعيـــة، والوضـــع الاقتصـــادي، والقوة السياسية، والنوع (من رجل أو امرأة)، والدور الديني. ويشمل استخدام الملبس بشكل شامل نواحي متعددة من عملية الاكتساء تكفي لوصف النواحي الاجتماعية. وسنفحص فيما يلي الفكرة العربية المرادفة للملبس، ألا وهي **اللباس**، لذلك سنوسع من إطار البحث ليشمل العالم الثقافي للمقدس عن طريق التحليل الرمزي.

اللباس: الملبس العربي

هُنَّ [النوع المؤنث] لِبَاسٌ [ملبس] لَّكُمْ [جمع مذكر] وَأَنتُمْ [جمع مذكر] لِبَاسٌ [ملبس] لَّهُنَّ [النوع المؤنث]

سورة البقرة: ١٨٧

تستخدم في هذا الكتاب ثلاثة مداخل للتحليل: المـــدخل الإثنـــوغرافي، والمدخل البصري، والمدخل اللغوي. تنطبق مداخل التحليل تلك على عدد من

مجموعات البيانات، هي: بيانات إثنوغرافية مطبوعة، وبيانات بصرية (أفلام وشرائط فيديو، وصور فوتوغرافية، وبطاقات بريدية مصورة)، وسجلات تاريخية (أولية أو ثانوية)، ومواد فلسفية ودينية (أولية أو ثانوية)، ومعارف ثقافية. وبدءا من هذا القسم، نضم ثلاث مجموعات إضافية من البيانات: النص القرآني باعتباره مصدرا أوليا، وتفسير الحديث[٨٣]، وبعض الحواشي الشارحة للتفسير. تُفحَص المصادر الإسلامية كما وردت في لغتها الأصلية، ألا وهي اللغة العربية. وفي بعض الأحيان تقبل الترجمات الإنجليزية المتفق عليها أو تعدل للاستخدام حسب الحاجة. عدا ذلك، فالترجمات عن العربية إلى الإنجليزية لي*.

يعتبر النص القرآني مقدسا؛ لأن له خاصية أنه وحي إلهي حسب الفهم الإسلامي له. لكن هذه الخاصية لا تبعده عن المؤمنين، بل تدمجه في حياة الناس العاديين وتشغلهم في الخطاب والجدل حوله، مع غيره من دوائر المعرفة. وأنا أعتبر القرآن "حيا"، ليس فقط بالمعنى الذي يستخدمه أكبر أحمد في كتابه (في الإسلام الحي ١٩٩٣، وهذا عنوان مسلسل في تليفزيون بي بي سي من ستة أجزاء وكتاب مرافق له)، بمعنى، الإسلام كما يعيشه المسلمون (انظر وانظري *El Guindi 1995d; A. Ahmed 1988*)، بل هو كذلك في حالة القرآن أيضا بالمعنى القانوني "للوثيقة الحية". إن قطبية التقاليد "الصغيرة" و"العظيمة" التي استخدمت من قبل لوصف المجتمع الإسلامي لا تتجلى فيها خاصية الدمج التي تميز الإسلام المعيش التي تجعل دوائر معرفية متعددة تندمج مع بعضها في حياتهم. ولم أجد مناقشات مفيدة عن

(*) صيغة المتحدث هنا تعود على المؤلفة "د. فدوى الجندي" (المترجمة).

"إسلام واحد مقابل عدة أنواع من الإسلام". ويوجد منظور أكثر تطرفا هو الذي يفترض أن مجرد تسجيل الأصوات المحلية كاف لإنتاج المعنى. فالأمر ليس كذلك.

ربما تشرح هذه الاتجاهات الغياب الذي يكاد يكون تاما للمواد الإسلامية النصية في العلوم الاجتماعية، وخاصة التحليل الأنثروبولوجي، ما عدا الإشارة إليها أو الاستشهاد بها عرضا. نادرا ما يخضع النص المقدس (لو خضع أصلا) للتحليل الإثنوغرافي أو يدمج باعتباره مجموعة من البيانات في دراسة أنثروبولوجية. يستدعي هذا منظورا معينا ومناهج بحث خاصة. ويمكن تفسير المجموعة نفسها من البيانات بطريقة مختلفة تماما بمعرفة باحث أو باحثة في مجال دراسات المناطق الجغرافية أو الدراسات الدينية وليس بمعرفة باحث أو باحثة في علم الأنثروبولوجيا، لكن ذلك سيكون على حساب التصريح بما هو واضح. لا يرجع ذلك إلى مجرد أن علم الأنثروبولوجيا يولد مجموعة متميزة من البيانات خاصة به (البيانات الإثنوغرافية، والمنتجات الفنية ... إلخ) توفر له قاعدة أولية عبر ثقافية، وأثرية، وبيولوجية، بل أيضا لأن أدواته التحليلية تمكنه من تحليل أي مجموعة من البيانات بالمنهج الأنثروبولوجي.

المكونان المنهجيان في هذه الدراسة أنثروبولوجيان، والمكونان هما البيانات (مهما كان مصدرها)، والتحليل. نشأ استخدامي لمجموعات متنوعة من البيانات في هذا البحث من الرؤى التي ظهرت أثناء عملي في مشروعاتي المعاصرة عن المجتمع العربي-الإسلامي وثقافته، والتي تشمل الدراسة الأنثروبولوجية للحركة الإسلامية والبحث البصري في فيلمي عن

حُكشة، الفلاح والحرفي والمعلم الذي يجيد صناعة **الغربال**. الفيلم عن صناعة الغربال التقليدي الذي يستخدم لغربلة الغلال كما يستخدم لغربلة المواليد من الجنسين في يومهم السابع احتفالا بطقس مرورهم ومرورهن إلى عالم يتميز فيه النوعان (الرجال والنساء) عن بعضهما البعض. كشفت في المشروعين كليهما عن أن دراسة الأنساق الثقافية للعمليات ذات العمق التاريخي والطابع الحضاري المتحلي بالعلم، والطبيعة الدينية، مثل الثقافة العربية الإسلامية، لابد أن تعتمد على مجموعات متنوعة من المعارف ذات العلاقات المتبادلة من أجل إنتاج معنى ذي دلالة ثقافية؛ لأن هذا ما يفعله أهل الثقافة المحليون أنفسهم.

إن هذا المدخل القائم على الدمج يتيح فهما أفضل لكيف يعتمد الناس على الإسلام (كما يعتمدون على غيره من دوائر المعرفة) في حياتهم اليومية. أعطيت بيانا توضيحيا لهذا في مشروع عملي الميداني لتصوير تقرير إثنوغرافي مرئي بعنوان **غربال**. أجريت لقاء مصورا بالكاميرا مع حُكشة (انظر وانظري شكل ٦)، الذي يعيش في بلدة قروية في شمال مصر، ويعتمد بشكل فضفاض على مجموعات عديدة من المعارف وهو يصف حرفته (انظري وانظر *El Guindi (film) 1995*). وعلى الرغم مما يزعم كثيرا من أن **الحديث** مجال للمسلمين الخبراء، فقد اعتمد حُكشة عند الإشارة إلى استخدام جلود الحيوانات الميتة لصنع الغربال على **حديث** ليدعم التزامه بعدم كسر المحرمات التي تحظر عليه استخدام جلود حيوانات معينة. وقد كانت معلوماته دقيقة. استغرق اللقاء مع حُكشة ثلاث ساعات، ظل خلالها ثابتا في مكانه وهو يصنع الغربال ونحن نصوره (لفيلم **غربال**)، لكنه كان

"يتحرك" في الزمان والمكان المقدسين، داخلا إليهما وخارجا منهما عن طريق كلماته وسلوكه. وبالذات حين رُفِع الأذان وسمعناه من المسجد القريب، قاطع حُكشة الحوار بسلاسة بتعليقات وإيماءات ملائمة، ثم عاد إلى ما كنا فيه من حوار. إن هذه "الحركة" الفضفاضة لكنها منظمة في الحيز المقدس، دخولا إليه وخروجا منه، من خصائص شعوب المسلمين. وبدلا من التقرير المسبق لأي مجموعة معارف نقتطعها من الثقافة، يتجلى في التحليل تعدد طبقات التواصل ومجموعات المعارف ذات الأهمية الإثنوغرافية لفهم الملبس.



شكل ٦: الباحثة الأنثروبولوجية فدوى الجندي وهي تتحاور مع حُكشة، المعلم الحرفي، أثناء تصويرها للفيلم. من التقرير المرئي لفدوى الجندي بعنوان **غربال**. مع الامتنان لمركز النيل للأبحاث بلوس آنجلس.

كانت مركزية الملبس في السياقات الاجتماعية-الدينية لمنطقة الشرق الأوسط من أول ما لفت انتباهي أثناء قيامي بدراستي الإثنوغرافية القائمة على العمل الميداني عن الحركات الإسلامية[٨٤]، والتي استغرقت فترة زادت عن عقدين من الزمان. بدأت الحركة الإسلامية في مصر في سبعينيات القرن العشرين وانتشرت في طول بلدان الشرق المتكلمة باللغة العربية وعرضها، كما انتشرت في الأجزاء الإسلامية من آسيا وإفريقيا (للاطلاع على معلومات عن إندونيسيا الإسلامية انظر وانظري ***Brenner 1996*** وانظري وانظر أيضا الكتابات المبكرة لكل من ***Nagata 1984; Zainah 1987; Ong 1990 and Wazir 1992*** للاطلاع على معلومات عن ماليزيا). وكان من الجوانب المركزية للاتجاه الإسلامي شكل جديد من الملبس للرجال والنساء، يرتدى طوعا، لكنه موحد قياسيا، وهو ملبس لم توص به السلطات الدينية، لكن وصفه المراقبون بأنه ملبس محافظ. وكان هذا الملبس يعرف بين **الإسلاميين** (الاسم الذي يطلق باللغة العربية على الرجال والنساء المشاركين والمشاركات في الحركة الإسلامية) باسم **الزي الإسلامي** (باللغة العربية) أو "الملبس الإسلامي". وكثيرا ما كانت كلمة **حجاب** تستخدم للإشارة إلى ملبس النساء[٨٥]. تستكشف سوزان برينار ***(Brenner 1996)*** **التحجب** بين مسلمي جاوة بإندونيسيا باعتباره "تحولا" عن الملبس العلماني وهي تستخدم مصطلح **تحجب** بمثابة "اختصار مقبول" لعبارة "الكساء الإسلامي للنساء" التي تشير إلى تغطية المرأة لرأسها (وعادة ما يشمل الغطاء أيضا شعرها وعنقها، على الرغم من أنه نادرا ما يشمل وجهها) كما يشمل جميع جسدها عدا يديها (***Brenner 1996: 691, n. 1***؛ وانظر وانظري أيضا ***Hoffman-Ladd***

1987). والتشابه بين الملبس الإسلامي للنساء في مختلف البلدان المتكلمة بالعربية والآسيوية لافت للنظر.

وباستكشاف مختلف المصادر النصية بحثا عن معنى **الزي الإسلامي والحجاب** ورمزيتهما، أدى البحث إلى مصطلح آخر، ألا وهو **اللباس**. نجد أن الجزء من السورة القرآنية الذي استشهدت به في بداية هذا الفصل ينص على أن الرجال والنساء **لباس** كل منهما للآخر. وتنص مصادر التفسير (التأويل الإسلامي) على أن العرب يشيرون إلى "عائلتهم" على أنها **لباس** لهم. تكشف النظرة الخاطفة في **موسوعة الإسلام** و**قاموس الإسلام** تحت مدخل **لباس** عن قائمة مطولة من المصطلحات العربية (وبعض من المصطلحات التركية والفارسية أيضا) تشير إلى قطع شديدة التنوع من الثياب، تتكتل بالخصوص حول ظاهرة "الحجاب" المركبة.

وكما ناقشنا فيما سبق، تستخدم المَوَاطِن التي يتكلم أهلها اللغة الإنجليزية مصطلح "ملبس" استخداما مانعا لتعني شكلا ملموسا من الكساء الخاص بأي من النوعين (الرجال أو النساء). ويبدو أن استخدام مصطلحي "كساء" و"زي" أكثر شيوعا. وقد صار "الملبس" بعد إعادة فهمه في علم الأنثروبولوجيا مفهوما أكثر عمومية وشمولا واتساعا. وكلمة **لباس** التي يتعارف العرب على استخدامها تشترك مع الملبس في تلك الخصائص من شمول واتساع. ، لكن بحثي يوضح أن كلمة **لباس** لا تشبه كلمة "ملبس" في أنها كانت دائما ما تستخدم على نطاق واسع في فترة ما قبل ظهور الإسلام بطريقة عامة، وشاملة ومتسعة، وذلك في النص الشفهي والمكتوب وعلى ألسنة العوام، والمثقفين، والعلماء على قدم المساواة.

يرينا المزيد من الفحص أن كلمة **لباس** قد تكون أقرب مرادف باللغة العربية للفكرة الإنجليزية عن "الملبس". لم يعتمد تحليلي على إطار اجتماعي-ثقافي يعامل الملبس على أنه ظاهرة مادية ذات معنى، وأن هذه الظاهرة توصل معناها على المستوى الاجتماعي والثقافي، بل اعتمد بدلا من ذلك على تحديد عالم اللامرئيات، المجال المقدس غير الملموس، الذي يمكن جعل أفكاره ومفاهيمه قابلة للملاحظة عن طريق تحليلها تحليلا رمزيا. من ثم، يتكون المدخل الذي أنشأتُه لدراسة موضوع الملبس في الثقافة العربية من التحليل المادي-الاجتماعي، والتحليل الرمزي، كما يتكون من كل من العالمين العادي والمقدس، والمجالين المرئي واللا مرئي. يثير هذا ثلاث نقاط مهمة. أولا، مصطلح **لباس** واسع الاستخدام في **القرآن**[٨٦] و**الحديث**، وهو يستخدم للإشارة إلى الملبس. وثانيا، لا يقتصر استخدامه المتعارف عليه على الإشارة إلى الأشكال المادية للكساء والزينة للنساء والرجال، بل يشمل أيضا أشكالا متنوعة من الحجاب والتحجب[٨٧]. وثالثا، فهو يجسد عالما مقدسا لا مرئي ولا ملموس تنغرس فيه الأفكار الثقافية على نحو علائقي[*].

يضاف إلى الجانب المادي للثقافة تحليل رمزي للجوانب اللا مرئية لها في إطار علائقي، بطريقة تمكن من مد دراسة الملبس في الثقافة العربية-الإسلامية لتدل ضمنا على العائلة والنوع (من رجل أو امرأة) باعتبارهما ملاذا-ملجأ-مقاما مقدسا (الجميع في واحد)، درعا واقيا، إذا جاز لنا القول. يبدأ توضيح هذه الفكرة بتحليل الأصول الإسلامية المقدسة لأوائل البشر.

(*) العلائقية إطار لفهم الواقع لا يكون فيه للكيانات الفردية معنى إلا في علاقتها بغيرها من الكيانات، فالفرد في حد ذاته لا قيمة له أو لها إلا في علاقته أو علاقتها بغيرهما من أفراد المجتمع، وكذلك الأفكار في إطار أي ثقافة معينة، كما ينطبق نفس المفهوم على المكان والزمان، فقد يكونان مقدسين أو دنيويين في علاقتهما بما يجري فيهما من أفعال وما يقال من أقوال (المترجمة).

الأصول المقدسة: أوائل البشر

سأبدأ بتقديم البناء العبري لبدايات البشر كي أضع الأصول الإسلامية المقدسة في منظور مقارن. ينص سفر التكوين (٢: ٨، طبعة قياسية منقحة) على ما يلي: "وغرس الرب الإله جنة في عدن شرقا. ووضع هناك آدم الذي جَبَلَه" وأوصى الرب آدم: "وأوصى الرب الإله آدم قائلا من جميع شجر الجنة تأكل أكلا. وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها ..." (تكوين ٢: ١٦-١٧). لأن آدم كان وحيدا، "[وحينئذ] قال الرب الإله ليس جيدا أن يكون آدم وحده، فأصنع له معينا نظيره ..." (سفر التكوين ٢: ١٨). وهكذا "أوقع الرب سباتا على آدم فنام، فأخذ واحدا من أضلاعه ..." (التكوين ٢: ٢١)، "وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها امرأة وأحضرها إلى آدم" (التكوين ٢: ٢٢). "[فـ] قال آدم، '... هذه تدعى امرأة [بالعبرية **عيشَة** ***Ishshah***] لأنها من امرء أُخذَت [بالعبرية **عيش** ***Ish***]... **وكانا كلاهما عريانين آدم وامرأته وهما لا يخجلان**" (التكوين ٢: ٢٣، ٢٤ والتشديد مضاف). يلاحظ سبيلبيرج أنه حين شُكِّلت حواء من ضلع آدم لم يكن لها اسم، وأن "آدم أسماها زوجته حواء"[٨٨] ***(Spellberg 1966: 312)*** . وترى النسويات أيضا أنه وفقا للتفسير العبري الرجل كل متكامل ينقص ضلعا، والمرأة – الضلع- جزء من كل، ناقصة، وجزء من الرجل قليل الأهمية نسبيًا.

ويُكشَف جانب آخر من القصة العبرية حين تقول الحية لحواء "... الله عالم أنكما يوم تأكلان منها [من فاكهة شجر الجنة] تنفتح أعينكما ..." (سفر التكوين ٣: ٥). فأكلت المرأة وأعطت بعضا من الفاكهة لزوجها، فأكل: "[فـ] **انفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانان**" (التكوين ٣: ٧ والتشديد مضاف). ثم "سمعا صوت الرب الإله ماشيا في الجنة ..." (التكوين ٣: ٨)،

فأخفيا نفسيهما. "فنادى الرب الإله آدم ... [الذي] قال 'خشيت لأني عريان فاختبأت ... [الـ] مرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت'" (التكوين ٣: ٩، ١٠، ١١ والتشديد مضاف). "ودعا آدم اسم امرأته حواء (بالعبرية كلمة تعني العائشة) لأنها أم كل حي. وصنع الرب الإله لآدم وامرأته أقمصة من جلد وألبسهما" (تكوين ٣: ٢٠، ٢١). يربط أصل الكساء بإحساس آدم وحواء بالعار من جسديهما، وعريهما، وطبيعتهما الجنسية.

وقد لخص سميث وحداد الفكرة على هذا النحو: "إن صورة حواء باعتبارها تغوي آدم وتفتنه صورة مألوفة ومنتشرة يدعمها المرجع التوراتي تماما" *(Smith and Haddad 1982: 135)*. واستكشاف النص التوراتي باللغة الإنجليزية (في نسخة قياسية منقحة) يشير إلى عدد من الأفكار والفرضيات الفرعية:

- خلق الإله الرجل أولا
- خُلِق الرجل كائنا حيا مكتملا.
- أوصى الإله الرجل بألا يأكل من شجرة المعرفة (معرفة الخير والشر).
- أراد الإله للرجل رفيقا ومساعدا.
- أخذ الإله ضلعا من أضلاع الرجل وخلق أنثى من جزء من جسد الرجل.
- أسمى الرجل الأنثى حواء.
- والاسم الأول الذي أعطي للمرأة باللغة العبرية امتداد لغوي للمشار إليه "رجل".
- كان الرجل والمرأة كلاهما عاريين، لكنهما لم يكونا يشعران بالخجل.
- لام الرجل المرأة على أكلهما من الشجرة، فهي التي استمعت للحية.

• أدخلت فاكهة شجرة المعرفة الوعي اللازم لمعرفة الخير من الشر، من ثم نتج الإحساس بالخجل فيما يتعلق بالعري (في سياق الزوج وزوجته).

التشابه بين التفسيرين التوراتي والقرآني لافت للنظر. لكن الفرق بينهما لافت للنظر أكثر. في البناء التوراتي جعلت طبيعة العلاقة بين الزوجة والزوج صريحة. فهو الذي أسماها، وهي جزء منه، ماديا وتصورا ذهنيا، وهو يرى أنها قادته للوقوع في الخطيئة. ويصرح البناء التوراتي أيضا بأن معرفة الخير والشر (النابع من أكل الثمرة المحرمة) قد جعلتهما **خجولين** من عريهما (طبيعتهما الجنسية).

يكتب سميث وحداد أن "القرآن يقدم صورة مختلفة بعض الشيء، يتحمل فيها كل فرد من فردي الزوج الأول من البشر مسئولية متساوية في تتابع الأحداث التي أدت إلى طرد الاثنين من جنة عدن" ***(Smith and Haddad 1982: 135)***. يصف سميث وحداد ***(Smith and Haddad 1982)*** موضوع بدايات الإنسان في مقال، يستخدمان فيه مدخلا أقرب إلى تحليل العلوم الاجتماعية أكثر من معظم الكتابات في الدراسات الدينية عن الموضوع نفسه. "لا يذكر القرآن أبدا اسم الأنثى شريكة آدم ... أُمِر كل من آدم وزوجته بالسكنى في الجنة، وتلقى الاثنان تحذيرا بعدم الأكل من الشجرة (شجرة الخلود) [سورة البقرة آية ٣٥؛ وسورة الأعراف آية ١٩]؛ لكن الشيطان أغواهما هما الاثنين وتسبب في سقوطهما [سورة البقرة آية ٣٦؛ وسورة الأعراف آية ٢٠]، على الرغم من أن سورة البقرة آية ١٢٠ [وأنا(*)

(*) المصححة هي المؤلفة د.فدوى الجندي، ولفظ "أنا" هنا يعود عليها، وهي تصحح ما ورد في دراسة سميث وحداد التي تستشهد بها، وبدأت بذكر ما ورد فيها حرفيا (على خطئه) من باب الأمانة العلمية في الاقتباس من الكتابات السابقة، ثم نوهت بتصحيحها له. (المترجمة)

أصحح المعلومة بأنها سورة طه آية ١٢٠] ذكرت أن آدم وحده هو الذى غوى، وأن الاثنين أكلا من الشجر فرأيا عريهما [سورة البقرة آية ١٢١] [وأنا(*) أصحح المعلومة بأنها سورة طه آية ١٢١]. وقد عوقب إبليس على فساده بأن جعله الله عدوا أبديا لكل منهما [سورة البقرة آية ١١]، وطردا هما الاثنان من الجنة ومعهما إبليس [سورة البقرة آية ٣٦؛ وسورة طه آية ١٢٣؛ وسورة الأعراف آية ٢٤] ... ولم يحدث قط أن حُمّلت زوجة آدم مسئولية إغوائه" *(Smith and Haddad 1982: 136)*.

ولنستكشف الموضوعات التي حددت في بعض هذه المقاطع التي اتخذها سميث وحداد مرجعا وفي غيرها من السور الأخرى الإضافية بأن نفحص النص العربي مباشرة. أولا، يمكن أن نتعرف على "خلق" أول زوجين في السورتين الآتيتين:

تقول سورة الذاريات آية ٤٩:

"وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ ..."

وتقول سورة الحجرات آية ١٣:

"إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ ..." (٨٩)

يمكننا أن ننشئ مبادئ معينة استنادا على هاتين الآيتين. الكلمة العربية **زوجين** هي صيغة المثنى من كلمة **زوج** (وليست صيغة الجمع منها، وهي أزواج)، وكلمة **زوج** كلمة خالية من أي دلالة على النوع (من رجل أو امرأة) وتترجم غالبا بالكلمة الإنجليزية *"Pair"*. لكنها تعني ضمنا أيضا

(*) المصححة هي المؤلفة د.فدوى الجندي، ولفظ "أنا" هنا يعود عليها، وهي تصحح ما ورد في دراسة سميث وحداد التي تستشهد بها، وبدأت بذكر ماورد فيها حرفيا (على خطئه) من باب الأمانة العلمية في الاقتباس من الكتابات السابقة، ثم نوهت بتصحيحها له (المترجمة)

مزدوجًا، وفردًا من زوج"، و"شريكًا، وقرينًا. واستخدام بعض الترجمات الإنجليزية ل كلمة *"wife"* التي تعني "زوجة" باللغة الإنجليزية لا تضع يدها على الفوارق الطفيفة في المعنى لكلمة زوج باللغة العربية، حيث إن نفس الكلمة تستخدم للإشارة إلى الزوج [كما تستخدم للإشارة إلى الزوجة]، وهي بالأحرى فكرة تختصر لغويا "التكامل بين شخصين مستقلين في علاقة جنسية غيرية"، والتي تعتبر ثقافيا أساس المجتمع. كتبت سبيلبيرج مقالا عن حواء في التصور الذهني الإسلامي *(Spellberg 1996)* (مشيرة إليها باسم "**الزوجة التي بلا اسم**")، أساءت فيه فهم فكرة "الزوج *pair*"، فقد فسرت **الزوج** من منظور فردي ليعني "نصف زوج" *(Spellberg 1996: 306-307)*. وبنظرتها إلى الواحد من الزوج باعتباره نصفا وليس "واحدا من اثنين" تحول سبيلبيرج المعنى من الاكتمال إلى النقص، وبهذا تفوتها الفوارق الدقيقة المتسقة مع البنى العربية-الإسلامية لحالة التكامل بين النوعين (الرجل والمرأة). إن نفس الاستخدام المتفق عليه في السياق السابق ذكره لصيغة المثنى (**زوجين**) ينشئ الإشارة إلى اثنين من **الزوج**، مما يزيد من تأكيد حالة الاكتمال والتكامل. يستخدم المصطلح عند وجود اثنين يكونان زوجا. عدا ذلك، تستخدم كلمة أخرى تعني "واحدًا"، مثل **فرد**، أو **أحد**، أو **نفر**... إلخ. والإشارة إلى خلق **آدم** تنص على أن **الزوج** خلق من نفس الروح الواحدة، ومن ثم تؤكد اكتمال الزوج [المكون من فردين].

وربما أمكن للمرء باستخدام التحليل الرمزي بناء فرضية تحاج في أن آدم يرمز إلى الجنس البشري (لا إلى الرجل الأول) كما خلق للمرة الأولى من روح واحدة في هيئة زوج من فردين مختلفي الجنس. يمكن أن نجد دعما لهذه الفكرة عن "آدم" باعتباره محايدا للنوع (ليس برجل ولا امرأة) في

الاستخدامات النصية واللغوية المعاصرة المتفق عليها. لا يقدم "آدم" في معظم المراجع القرآنية باعتباره مذكر النوع. يشار إلى النساء في اللغة العربية الفصحى المكتوبة والمنطوقة بصيغة مؤنثة من كلمة آدم، هي **بني آدمة**. في هذا الرأي، فكرة أن الجزء المؤنث من الآدمي لا يحمل اسما يمكن أن تدعم فكرة حمل كلمة آدم لنوعين اثنين. لكن سواء كان آدم محايدا للنوع، أو مثنى النوع، أو مفرد النوع، فإن المبدأ الذي نخرج به من الآيتين المذكورتين سلفا (سورة البقرة آية ٣٥؛ وسورة الحجرات آية ١٩) هو أن البشر الأوائل قد خُلِقوا وشُكِّلوا على هيئة زوج [مكون من فردين]. لقد خلق الجنسان خلقا متزامنا.

الفكرة التالية التي أهتم بها هنا قصة الجنة. تنص سورة البقرة آية ٣٥ على:

"وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ ..."

وفي سورة أخرى (الأعراف آية ١٩) تُنقل نفس الفكر:

"وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ ..."

تتناول هذه الآيات اختبار الزوج البشري بشأن إطاعة أمر إلهي واضح وصريح. فالعيش الرغد متاح وسهل المنال في الجنة، وهما مدعوان إلى كل شيء على الرحب والسعة، عدا الشجرة. إنهما يوضعان في اختبار إلهي لطاعتهما لإلههما، لكن سورة البقرة آية ٣٦ تقول:

"فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا" [عن الجنة]

وفي الآيات التي تتناول عصيان الله نقابل تصورا ذهنيا عن الملبس والجسد. يمكننا أن نجد هذا في ثلاث آيات من ثلاث سور: **سورة الأعراف** آية ٢٠، **وسورة الأعراف** آية ٢٢، **وسورة طه** آية ١٢١، وأقدمها هنا بهذا الترتيب:

فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما [يعريهما] **مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا** [أعضائهما الجنسية] ... (الأعراف آية ٢٠)

فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا **سَوْآتُهُمَا** [أعضاؤهما الجنسية] وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ. (الأعراف أية ٢٢)(*)

وجعل إبليس (الذي يستخدم هو والشيطان بنفس المعنى) عدوا أزليا لهما هما الاثنان، وطردا مع إبليس من الجنة "وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ" (الأعراف آية ٢١)

... فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ (سورة طه آية ١٢١).

السوآت جمع **سوأة**، ولا تعني العري أو الجنس أو الطبيعة الجنسية، بل تعني الأعضاء الجنسية. لا تلصق هذه الآيات أي "عار" بالبدايات الإسلامية للبشر. أما حين تترجم سبيلبيرج أو تؤول الآيات (**طه** ١٢١؛ **والأعراف** ٢٢) على أنها "أدرك كلاهما **عاره**" ***(Spellberg 1996: 307)***،

(*) وردت هذه الفقرة والتي تليها متعاقبتان دون فاصل في الأصل الإنجليزي، ودون إشارة إلى أين تنتهي كلمات الآية رقم ٢٢ وتبدأ كلمات الآية ٢١، مع ورود الآية ٢٢ قبل الآية ٢١، وقد فصلتهما بفاصل وأوردت نهايات كل آية بذكر رقمها تيسيرا على قراء اللغة العربية وقارئاتها (المترجمة).

و"العار... يتضمن عريهما (طبيعتهما الجنسية) المشترك *(Spellberg 1996: 307)* فإنها تفرض المركزية العبرية على البنى والمخيلة الإسلامية العربية (وقد أضفت أنا(*) التشديد لما اقتبسته من سبيلبيرج).

وقد لاحظ سميث وحداد أن القرآن ذكر مرتين خلق الأزواج "لتسكنوا إليها" (**الأعراف** آية ١٨٩؛ و**الروم** آية ٢١) *(Smith and Haddad 1982: 136)*. وهذا التأويل "لتسكنوا إليها" يلمس بشكل أفضل جوهر فكرة **يسكن** أكثر من "حتى يسكن معها" (انظر وانظري *Spellberg 1996: 306*). والإشارة هنا تعود على المصطلح العربي **يسكن**، وهو فعل مشتق من اسم من الجذر سَ-كَ-نَ الذي تتراوح معانيه ما بين البيت، إلى الحَرَم، إلى المأوى، ويضم في اللغة العربية معاني ضمنية هي السكينة والسلام. من ثم ينصرف التأكيد على المعنى إلى العلاقة الجنسية الغيرية باعتبارها مأوى وإلى المرأة باعتبارها ملاذا، وليس إلى مجرد التفسير اللغوي للفعل "يسكن".

إن ربط خصائص أنوثة المرأة بالبيت، والخصوصية، والمأوى الآمن أمر شديد الأهمية في المصادر المختلفة على تنوعها، والتي تتراوح ما بين المصادر الإثنوغرافية إلى النصية. وينصب التأكيد على علاقة الاقتران المشترك بين النوعين (من رجل أو امرأة) وعلى اكتمال فردي الزوج المرتبطين بعلاقة جنسية غيرية تعيد إنتاج الجنس البشري. لا يوجد في المخيلة الإسلامية المقدسة أي عار في الطبيعة الجنسية، ولا ترتبط قصة الخلق فيها بأولوية أي من النوعين على الآخر.

(*) ضمير المتكلم (أنا) هنا يعود على المؤلفة د. فدوى الجندي (المترجمة).

الملبس جزء لا يتجزأ من تلك البدايات المقدسة في كل من الإطارين العبري والقرآني. والمعنى فيهما مختلف. في النسخة العبرية، ظل آدم وحواء في حالة عري خالية من الإحساس بالعار حتى "أكلا الثمرة"، فشعرا عندئذ بالعار من عريهما (طبيعتهما الجنسية). واستخدم الملبس بعد "الهبوط من الجنة" ليكسيهما "بأردية من الجلد"، وهو نوع مبكر من الكساء البشري استخدمه الرعاة وأسلافهم، قبل ظهور الغزل. الملبس يستخدم هنا بمعناه الضمني المادي.

أما في الإطار الإسلامي، فيضاف إلى المعنى الضمني المادي للملبس ارتباطه بعبارات مجازية بالنوع (من رجل أو امرأة)، والطبيعة الجنسية، والحَرَم، والخصوصية المقدسة. وتظهر هذه الأفكار في الثقافة. تذكر ليلى أبو لغد تعليقات قالتها امرأة من قبيلة **أولاد علي**: "ها أنت ترين، الذكر لا يملك رحما. لا يملك إلا قضيبا صغيرا، مثل إصبعي هذا [وتهز إصبعها وهي تضحك في إشارة ازدراء]. الذكر لا يملك شفقة. لكن الأنثى حنونة وشفيقة [قالتها بالعربية: **الذكر ما يرحمش، الأنثى تحن وترحم**]. الابنة هي التي ستعتني بأمها، وليس الابن" (*Abu-Lughod 1986: 129* علما بأن التعليقات الواردة بين قوسين مربعين والعبارة التي قيلت باللغة العربية موجودين في الأصل).

تؤدي بنا هذه الملاحظة إلى فحص أكثر تدقيقا لفكرة الرحم باللغة العربية (سواء تعني العضو التشريحي المسمى بالرحم أو الأقرباء من جهة الأم) وكلمة **الرحمة** المرتبطة به (وتعني الرحمة والشفقة)، وكلتاهما مشتقتان من الجذر رَ-حَ-مَ. وتأويلي للتعليقات التي وردت في التقرير الإثنوغرافي لليلى أبو لغد أنه يعني أن الرحم يقع موقعا مركزيا بالنسبة لخصائص أنوثة المرأة في قبيلة **أولاد علي**، وإنه يقدم لنا مدخلا مهما إلى مجال ثقافي ثري.

كان أحمد أبو زيد *(Abou-Zeid 1959, 1966, 1979)* أول باحث أنثروبولــوجي يدرس الجماعة نفسها، وقد طبق في دراسته البحث الشامل عن المعنى (وهو ما تسميه ماري دوجلاس "ترابط الثقافة" *(Douglas 1973: 249)*. وقد استكشف فكرة "الحَرَم"، التي مهدت السبيل أمام ما تلا ذلك من دراسات عــن البــدو ووجَّهتها. (انظري وانظر *(Pitt-Rivers 1970: 862-875)*، واكتشف أحمد أبــو زيد ارتباط الحَرَم بمفهوم مهم آخر ألا وهو مفهوم **الحرام** (مع التشديد فــي النطق على المقطع الأخير للكلمة)، وهو مفهوم يظهر نفسه -كما رأينا فــي هذا الكتاب- في مختلف مجالات الثقافة. ودعونا نعيد التفكير في هذا السياق في فكرة **الرحم** التي شدت انتباهنا لها المرأة ابنة قبيلــة أولاد علــي، التــي أبرزت التضاد بين رحم المرأة و"القضيب الــصغير الــذي لــدى الرجــل" (للاطلاع على المزيد من المعلومات عن قبيلة **أولاد علي** انظــر وانظــري *(Mohsen 1967, 1975)*.

يوضح فحصي للتقارير الإثنوغرافية عن العــرب وتحليلــي للثقافــة النصية الإسلامية وجود ارتباط بين الجذر رَ-حَ-مَ ودائــرتين مــن دوائــر الثقافة الإسلامية-العربية، ألا وهما: خصائص أنوثة المرأة على المــستوى الدنيوي، والرب على المستوى الذي يعلو عن مقام البشر. فكلمة **رَحِم** (مــع تشديد النطق على المقطع الأول) تعني ضمنا الرَحِم (العــضو التــشريحي)، لكنه أيضا نفس المصطلح الذي يستخدم للإشارة إلى ذوي القربى من جهــة الأم. وعلى المستوى المفارق لعالم الدنيا، نجد كلمتي **رحمان** (مع التشديد في النطق على المقطع الثاني وتعني "شفيق") و**رحيم** (مع التشديد في النطق على المقطع الثاني وتعني "شديد الرحمة")، وهما صفتان بارزتان من صــفات الله في الثقافة الإسلامية النصية والمعيشة، ومشتقتان من نفس الجذر.

وأنا أذهب إلى أن نساء قبيلة أولاد علي يدمجن تلك الفكرة فيما يبدو في تعبيرهن عن صورة الذات لديهن من حيث تمتعهن بخصائص أنوثة النساء. ومما يؤكد هذه الملاحظة الفكرة الثاقبة لأحمد أبو زيد التي تربط خصائص أنوثة المرأة عند العرب بفكرة الحَرَم، وهذا خط مثمر في استقصاء البحث. فكلمة حَرَم باعتبارها أحد المفاهيم مشتقة من تحليل الفكرة العربية عن الحرام (مع تشديد النطق على المقطع الثاني للكلمة) وحُرمة (مع تشديد النطق على المقطع الأول للكلمة). إن غرس الدراسة التي أجريت عن قبيلة أولاد علي في أرض النوع (من رجل أو امرأة) لا في الثقافة[٩٠]، مع الرجوع إلى علم النفس الغربي المتسم بالصبغة الكونية العامة (مثل الربط بين الأحزمة الحمراء للنساء وبين الدنس، وإلصاق إنكار الطبيعة الجنسية بالإسلام... إلخ)، يجرد الناس من هويتهم الثقافية، ويحول الثقافة بشكل سطحي إلى خلفية يكتب عليها النوع (من رجل أو امرأة).

تشير الدلائل إلى أن الزوج الأول الإسلامي قد كسيا بسخاء فور ظهورهما للمرة الأولى. وحين عصيا الرب، كشفت لكل منهما أجزاء من جسده وجسد الآخر. كانت عقوبة العصيان النزول من الجنة إلى الأرض، وهي فكرة تخلو من أثقال الخطيئة أو اللعنة لأي من الجنسين. كان عليهما أن يعيشا بدلا من ذلك على الأرض عيشة فانية (تنتهي بعد زمن). لكن الله كشف عن علامات سخطه عليهما في الكشف (تعرية أو إزالة الكساء) عن أجزاء معينة من جسميهما. الإشارة هنا إلى كشف أجزاء معينة من الجسد، وليس إلى الإحساس بالعار من الجسد أو الطبيعة الجنسية. كان هذا أمرا محرجا (وليس جالبا للشعور بالعار) لهما؛ ومن ثم طفقا يخصفان على نفسيهما من أوراق الشجر لتغطية جسديهما العاريين، وهو عقاب إلهي على عصيانهما ورسالة عن فناء البشر وضعفهم.

توجد إشارات قرآنية صريحة عن دور اللباس (الملبس)، كما نجد في آيتين من سورة الأعراف تنصان على:

" يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ " (الأعراف: ٢٦)

" يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفۡتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ كَمَآ أَخۡرَجَ أَبَوَيۡكُم مِّنَ ٱلۡجَنَّةِ يَنزِعُ عَنۡهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوۡءَٰتِهِمَآۚ " (الأعراف: ٢٧)

يتضح في الآيات المذكورة أعلاه استخدام **اللباس** بمعانٍ مختلفة: أولا، بالمعنى المادي بطريقتين: باعتباره كساء يغطي الجسم للحشمة والحماية، ولأغراض جمالية مثل التجمل، وثانيا، بمعنى مجازي باعتباره شفرة للأخلاقيات، والاحترام، والإنسانية.

تلخيصا لما سبق نقول إن تحليل الأصول الإسلامية المقدسة يظهر ستة فرضيات: (١) خلق كل من الذكر والأنثى (في آن واحد)، باعتبارهما زوجا، وأنهما عوملا على قدم المساواة من حيث المسئوليات الأخلاقية والسلوكية؛ و(٢) لم يختص لا الذكر ولا الأنثى وحده أو وحدها بالمعصية، التي تعرف في أماكن أخرى باسم "السقوط"، والتي حدثت بفعل خداع الشيطان- فالشيطان هو الخاطئ؛ و(٣) يلعب الملبس دورا أساسيا في أصل نشأة الذكر والأنثى، وفيما انتهى إليه حالهما من الفناء وأخلاقيات البشر؛ و(٤) يستخدم الملبس بمعناه المادي وبالمعنى الرمزي؛ و(٥) **اللباس** في شكله المادي وظيفته الكساء، والحماية، والتجميل؛ و(٦) **اللباس** رمز للاعتماد المتبادل بين الجنسين على بعضهما البعض، والتشارك بين النوعين (الرجل والمرأة)، والفكرة الثقافية عن "الاحترام" والخصوصية.

٥ ـ الخصوصية المقدسة

من ينكر أن الخصوصية جوهرة؟ لقد كانت دائما علامة
على التميز، وسمة مميزة للثقافة الحضرية الحقة.
فيليس ماكجينلي (١٩٠٥-١٩٧٨)، شاعرة أمريكية

من المؤكد أن "الخصوصية" التي تشير إليها السطور التي نستشهد بها أعلاه فكرة غربية تصف حق الفرد في عدم تدخل الآخرين في خصوصياته. لكن كلمة "الخصوصية" تستخدم بطريقة مختلفة في السياقات العربية والإسلامية. وعلى الرغم من ذلك، يشترك المعنيان في خاصية التميز.

تقوم الخصوصية العربية على أساس بنية ثقافية خاصة للمكان والزمان، وهي بنية مركزية بالنسبة لأداء المجتمع الإسلامي لوظائفه عموما، وفي ديناميكيات هوية النوع (من رجل أو امرأة) لدى العرب، وللتواصل المباشر بلا وسيط بين الفرد أو الجماعة والله. المكان في هذه البنية علائقي، وفعال، ومشحون، ومتقلب، "يدعو" إلى التكامل بين شاغليه من جميع الجوانب[٩١].

كتبت شيرلي آردنر: "المكان ... ليس مجرد مفهوم بسيط" *(S. Ardner 1993: 4)*. وقد لاحظت آردنر وجود ارتباط بين الأفكار الثقافية عن المكان والحياة الاجتماعية *(S. Ardner 1993)*. وقد كتب دوركايم وموس *(Durkheim and Mauss 1963 [1903])* في فترة أسبق أن الكثير من جوانب الحياة

الاجتماعية تُعطَى شكلا للمكان، أي إنه يوجد تطابق بين العالم المادي "الواقعي" و"حقيقته الاجتماعية". وقد كتبا: "وهكذا لا يتميز الحيز المكاني الكوني عن الحيز المكاني للقبيلة إلا بطريقة غير دقيقة، والعقل ينتقل من أحدهما إلى الآخر بلا صعوبة، بل إنه يكاد لا يعي أنه يفعل ذلك" *(Durkheim and Mauss 1963)*. وتجد آردنر أن "**السلوك والحيز المكاني يتبادلان الاعتماد كل منهما على الآخر**" *(S. Ardner 1993: 3)* (والتشديد في الأصل)؛ أي إن الناس الذين يشغلون الحيز المكاني يقررون طبيعته *(S. Ardner 1993: 3)*.

تستخدم آردنر عبارة "يوجد البلاط الملكي حيث يوجد الملك"، وتذهب إلى أن الناس يحددون الحيز المكاني كما يُرى "حين يؤدي دخول غريب إلى تحويل المجال الخاص إلى مجال عام" *(S. Ardner 1993: 3)*. ويلاحظ إدوارد هول *(Hall 1959)* أن "المكان يتكلم". وما "يقوله المكان" في سياق الثقافة العربية والإسلامية هو ما يهمنا هنا.

من الخصائص المميزة للبنية الإسلامية للمكان كيفية تحوله من مجال عام إلى مجال خاص، بدون دخول غريب. تمكن هذه البنية المسلمين العاديين مؤقتا من تحويل أي مكان ينتمي للحياة الدنيا (شارع، دكان، ممر طائرات) إلى مكان مقدس منفصل عن غيره، بمجرد وضع علامة عليه وشغله بطريقة طقوسية بحتة وهم ميممون وجههم شطر مكة. يطرح جيلسنان تلك الفكرة في مناقشته للمناطق الريفية بلبنان *(Gilsnan 1982: 179)*. وهذا يمكن أيضا النساء والرجال من التمتع بالخصوصية مع وجودهم ووجودهن في المجال العام.

يمكن تحويل المكان بصفة فردية أو جمعية. تمثل صلاة الجمعة بالجامع والحج السنوي إلى مكة (يحدث تقليديا مرة في العمر) أماكن مقدسة

جمعية تتولى جماعات من المسلمين تفعيلها. هذان المكانان الجمعيان، أحدهما يُفعّل مرة أسبوعيا، والآخر مرة سنويا، وهما يوفران للحياة الروتينية إيقاعا زمنيا. وأي فرد مؤمن عادي يحول أيا من أماكن الحياة الدنيا إلى مكان مقدس فردي بممارسته للصلوات الخمس المكتوبة يوميا.

تنزع الهوية الدنيوية مؤقتا عن المسلم أثناء الصلاة، ويكون في حالة مقدسة. ويمارس المسلمون من رجال ونساء التطهر الطقسي من خلال مراعاة قواعد الملبس، والتنظف **بالوضوء**، واستقبال مكة، ومُمارسة شعائر مفروضة للعبادة. يصف ويليام يونج في تقريره الإثنوغرافي بتفصيل دقيق شعائر الصلاة لدى الرشايدة. فالناس يرتلون آيات من **القرآن** وهم يقفون، ثم يركعون، ثم يسجدون، ثم يجلسون، وأورد الصيغ المتنوعة للصلاة *(Young 1996: 73)*.

فإذا انتقلنا من مخيمات الرشايدة إلى المدينة الكبيرة، نجد المسلم أو المسلمة يصليان في مكان حدداه بعلامة، ربما بفرد سجادة أو حصيرة أو قطعة من ورق الجرائد. فالتاجر في متجره يمكنه أن يضع ببساطة علامة على المكان الذي يقف فيه أثناء ساعات عمله، فيحوله بذلك إلى مكان مقدس للعبادة. والمشتري ينتظر البائع حتى ينهي صلاته قبل أن يبدأ في معاملاته التجارية معه. ويعلو صوت النداء إلى الصلاة (الأذان) خمس مرات يوميا بالصوت البشري من فوق مآذن المساجد ليتجلى فيه هذا النمط الإيقاعي الذي يرسي الأذان دعائمه *(Dorsky 1986: 64-73)*.

عندما يسمع المسلمون الأذان، لا يقطعون بالضرورة نشاطهم الروتيني، حيث توجد فترة تمتد إلى عدة ساعات يمكن خلالها للمسلم

أو المسلمة أداء أي صلاة بعينها. لكن حتى لو كان المسلم أو المسلمة منشغلين بحوار عادي، فعند سماع الأذان يتفاعل معه المسلم أو المسلمة بترديد مقاطع مختلفة من الأذان استجابة للمقاطع التي يسمعها، ثم يعود إلى ما كان فيه من حوار عادي، فيقول مثلا "**الله أعظم والعزة لله**" حين يسمع التكبير في الأذان بقول "**الله أكبر**". هذه العبارة وغيرها تنطق بشكل متقطع طوال الفترة التي يستغرقها الأذان، ويقولها المسلمون بأسلوب الكلام العادي، لكن بلهجة مختلفة. يوجد بيان بصري لهذا في التقرير الإثنوغرافي المصور **غربال** (انظر وانظري *El Guindi 1995*)، حيث كنت أراقب حُكشة، المعلم الحرفي القروي المصري، وهو يصنع **الغربال** (منخل تقليدي مصنوع من جلد الحيوانات)، بينما كنت أحاوره والكاميرا تصور الحوار. خرج حُكشة بسلاسة وتلقائية من المكان والزمان العاديين إلى المكان والزمان المقدسين ودخل إليهما.

إن هذا التداخل بين الزمان والمكان، مع تحرك الفرد دخولا وخروجا أثناء مسار اليوم بين المجالين الدنيوي والمقدس شيء يميز الإسلام، بل ربما ينفرد به الإسلام. إن ما يمكن أن تسميه آردنر "أماكن داخل أماكن" أو "عوالم متداخلة" *(Ardner 1993: 3)* يوصف بأحسن الطرق في تحليل الثقافة العربية بأنه تقلب المكان والأنماط الإيقاعية للزمان. فالاثنان يتداخلان عبر اليوم العادي. تناقش شيرلي آردنر الزمان على أنه "يرتبط ارتباطا وثيقا بالمكان" *(Ardner 1993: 6)*، وتستشهد بعبارة من كتابات إدوين آردنر تقول: "أنساق الزمان تشغل أمكنة يولدها الحيز المادي الاجتماعي وتتخلق معها" *(E. Ardner 1975b: 11)*. في بعض الحالات يكون الزمان والمكان متماثلين. أجرت هنرييتا مور *(Moore 1986)* دراسة عن جماعة الإندو في كينيا،

عرفت فيها الطبيعة المركبة لأنواع إدراك الزمن، والطرق العديــدة لتوليــد تجارب للوعي بالاتجاهات المكانية أو الزمانية أو كليهما. ويلاحظ يونج كيف تندمج ممارسة الصلاة لدى الرشايدة مع خبرتهم بالزمان والمكان. فالوقوف للصلاة بمواجهة القِبلة، أي بمواجهة مكة، "يخلق خبــرة مختلفــة بالمكــان" *(Young 1996: 74)*.

إن نموذج العام مقابل الخاص ونموذج الشرف مقابل العار المصاحب له هو أكثر النماذج التي تُفرَض على المكان العربي والإســلامي لوصــف التقسيم بين الجنسين. ذهب بعض الباحثين إلى أن هذا النموذج أكثر ملاءمة لوصف الثقافات الأوروبية البحــر متوســطية والبلقانيــة *(Campbell 1964; Hirschon 1981, 1993; Peristiany 1966: Pitt-Rivers 1963, 1965)*. بــل إن البعض لا يرون أن هذا ينطبق على البلدان الأوروبية المطلة علــى البحــر الأبيض المتــوسط، ويجــدونه أكثــر ملاءمة لوصــف الثقافــة الغربيــة *(Sciama 1993)*.

لقد لوحظت العلاقة بين المكان والنوع (من رجل أو امرأة) منذ أمــد طويل في دراسات التصنيف الثنائي والثنائية الكونية *(Hertz 1973; Needham 1973, 1979; S. Ardner 1993: 5)*. والقطبيات الثقافية، مثل يمين مقابل يسار، وذكر مقابل أنثى، ومنزلي مقابل عام، وعام مقابل خاص تضرب بجــذورها في دراسات دوركايم وموس *(Durkheim and Mauss 1963)*، وهيرتز *(Hertz 1973 [1909])*، ودوجــلاس *(Douglas 1970)*، ونيــدهام *(Needham 1969)*. لاحظ نيدهام تلك التعارضات منذ فترة مبكرة في دراساته عــن البــوروم(*) وغيرها من دراساته عن الرمزية، وقد عممت تلك الملاحظة في الدراســات

(*) البوروم قبيلة من قبائل شعب الكوكي الذي يعيش في ولاية مانيبور الواقعة في شمال شــرق الهند وفي بورما (المترجمة).

الأنثروبولوجية النسوية المبكرة في شكل الخاص أو المنزلي مقابل العام، *(Reiter 1975; Rosaldo 1974)*، وعدد آخر من الدراسات. أجرت ليديا شياما بحثا ميدانيا في إيطاليا، تشككت بعده في قيمة نموذج الخاص مقابل العام، الذي تصفه بأنه: "تعارض جامد بين الخاص مقابل العام يتجلى فيه هو نفسه مفهوم بورجوازي عن المجتمع" *(Sciama 1993: 110, n. 2)*.

ثم خلصت شياما إلى أن "لا 'العام' ولا 'الخاص' يمكن أن يستخدما بمثابة مصطلحات تحليلية ثابتة أو يربط بينهما بسهولة وبين قيم سلبية أو إيجابية) *(Sciama 1993: 110)*. ويجد يونج أيضا أن هذا النموذج مثار شك في حالة البحث الإثنوغرافي عن الرشايدة: "قد يضللنا أن نميز عمل الرجال بأنه 'عام' وعمل النساء بأنه 'خاص' أو 'منزلي' *(Young 1993: 54)*. ويبرز يونج أن المنتجات المزينة التي تنتج عن عمل النساء، مثل قماش الخيام، وأغطية الجمال، وأحجبة النساء، دائما ما تعرض بشكل عام؛ ومن ثم، بوسع المرء أن يقول إن عمل النساء عمل "عام" (انظري وانظر شكل ٧). يجد يونج أن التضاد الثنائي قائم على تراكمات وتاريخ أوروبيين غربيين ("الشأن العام" الروماني *res publica*)، وأنه شيء لا ينبغي فرضه على الشرق الأوسط *(Young 1996: 55)*.



شكل ٧: امرأة بالغة من الرشايدة تقف أمام الباحث الأنثروبولوجي ويليام سي. يونج ليلتقط لها صورة تظهر فيها تفاصيل كسائها، وحليها، والحقيبة المرتبطة بالسرج، وقماش الخيمة (الهوية المنسوجة للجماعة)، إذا جاز لنا القول. التقط الصورة و. يونج ونعيد طباعتها بإذن منه.

ويثير مايكل هيرزفيلد سؤالا عما إذا كانت "التقارير عن التنميط الجنسي التي تقول بوجود بنى فيها تضييق على دور النساء وتحكم فيهن [ترجع بالأكثر إلى] خلفية كتاب تلك التقارير التي تميل إلى النظر إلى تلك المجتمعات على أنها مجتمعات 'أخرى' أقل تحضرا، مع تزامن ذلك مع ميل لإخفاء الحقائق الأقرب إلى حال أوطان هؤلاء الباحثين" *(Herzfeld 1987: 59-61)*. تناقش ليونور دافيدوف *(Davidoff 1979)* هذه الحقائق، وهي تحدد مواضع التمايز الحاد بين المجال المنزلي ومكان العمل باعتباره نمطا ظهر بأقوى صوره في إنجلترا الفيكتورية، والتي تراها سمة بارزة مميزة بشدة لفكر شمال أوروبا في القرن التاسع عشر *(Davidoff 1979: 64-65)*. أما شياما فتثير أسئلة حرجة: "هل يمكن أن يكون التعارض الثنائي بين الخاص مقابل العام قد مر بعملية تحويل لينطبق على المجتمعات المتوسطية [القروية منها بالأساس] دون إيلاء كبير انتباه إلى الفوارق الطفيفة في استخدام الحيز المكاني وفي نسب القيم إلى أصحابها؟ وهل يمكن ألا ترجع التقارير عن علو شأن الدوائر العامة التي تخص الذكور في البلدان الأوروبية المطلة على البحر الأبيض المتوسط جزئيا إلى إسقاط الاتجاهات الأنجلو-سكسونية عليها؟ ....*(Sciama 1993: 109)*. من الواضح أن ثقافة استبعاد النساء من الدوائر التي تخص الذكور أمر يضرب بجذوره في تقاليد غرب أوروبا، كما أن هذا هو أيضا حال فكرة اختصاص الإناث بدائرة المنزل المرتبطة باستبعادهن من دوائر الذكور وهي فكرة مفترضة تحت مظلة المفهوم الذي يضفي صبغة المثالية على سيدة البيت.

وتلقي آردنر الضوء على عامل اللون، حيث إنه يرتبط أحيانا بــالحيز المكاني في مجتمعات بعينها[٩٢] *(Ardner 1993: 4)*. المكان في سياق الثقافــة العربية لا علاقة له باللون، لكنه يتميز بوجود ظلال مــن فــوارق طفيفــة وبديناميكية يجعلانه قادرا على استيعاب الخصوصية في المجال العام. وهذه القطبية شديدة الجمود والركود إلى درجة تجعلها غير قابلة للتطبيــق علــى الحيز المكاني العربي والإسلامي بالتحديد، والذي يتميز بنمط يتــداخل فيــه الزماني مع المكاني، وبالتحرك بين المكان والزمان المقدســين والــدنيويين يوميا وعلى مدار اليوم. فالمكان المقدس والزمان المتميز بالإيقــاع المــرن خاصان وعامان في الوقت نفسه.

تقترح هذه الدراسة بدلا من القطبية اعتبار "الخصوصية" بمثابة فكــرة يمكنها أن تستوعب البنية الثقافية العربية للمكان التي تــربط بــين المكــان والزمان والنوع (من رجل أو امرأة)، وذلك بفضل شكلها القابــل للتحــول. تُعرِّف شياما الخصوصية على أنها "حاجة الأفراد، والعائلات، أو غير ذلــك من جماعات اجتماعية إلى الاستقلال بأنفسهم عن الآخــرين فــي مختلــف الأوقات، للقيام بأنشطة معينة محددة بوضوح" *(Sciama 1993: 87)*.

والعهدة على شياما (١٩٩٣) إذ تقول إن كلمــة خــصوصية باللغــة الإنجليزية ***privacy*** مشتقة من الفعل اللاتيني ***privare*** (وصيغة النعــت منــه ***privus***، وتحولت فيما بعد إلى ***privatus***). وهي تلاحظ أن "[أهم] جانب فــي تطــور الكلمــة بالإنجليــزيــة، وجانبهــا الأقــدر علــى الكــشف علــى المستوى الاجتماعي، هو تشكيل الاســم ***"privacy"*** بمعنــى "خــصوصية") *(Sciama 1993: 91)*.

وتوضح شياما أن "الخصوصية" (بالإنجليزية "*privacy*") اسم لا يوازيه أي اسم آخر في اللغة اللاتينية أو "غيرها من اللغات اللاتينية الجديدة". ومن المدهش أن اللغة اللاتينية لا يوجد بها صيغة اسم مرادفة لتلك الكلمة "*privacy*" بالإنجليزية (بل فيها فقط صيغتا الفعل والنعت)، وفي نفس الوقت لا يوجد لتلك الكلمة مرادف بالعربية إطلاقا، بأي صيغة لغوية كانت. تلاحظ شياما أنه بحلول القرن السادس عشر صارت كلمة "*privacy*" باللغة الإنجليزية مستخدمة على نطاق واسع في السياقات الأدبية، إلى أن انتهى بها الأمر إلى أن صارت صيغة شائعة الاستخدام. وتجد شياما أن كلمة "*privacy*" باعتبارها فكرة مجردة تتميز بكونها فكرة مبهمة غير محددة المعالم، تنطوي على إشكاليات، وهي متناقضة، مثلها بالضبط مثل صيغة النعت اللاتينية ***privatus*** والفعل اللاتيني ***privare***.

يُعَرِّف قاموس التراث الأمريكي للغة الإنجليزية ***(The American Heritage Dictionary of the English Language 1991)*** كلمة ***privacy*** بأنها خاصية العزلة أو حال كون الشخص معزولا وحال كونه متحررا من التدخلات دون حسيب أو رقيب. وبناء على تقاليد القانون الإنجليزي العام (المعترف به قانونا في الولايات المتحدة الأمريكية منذ فترة مبكرة ترجع إلى عام ١٨٩٠)، تستخدم كلمة "*privacy*" للإشارة إلى حق الفرد في أن يترك لحال سبيله، كما تستخدم في سياقات التعدي على الممتلكات الخاصة بالغير. وهكذا يرتبط الاستخدام الغربي للمصطلح بالفكرة الغربية عن الفردية وحقوق الملكية الفردية ***(Sciama 1993: 90- 91)***.

وعلى الرغم من هذه الأهمية المتأصلة في الغرب لمصطلح الخصوصية "*privacy*"، فهو مصطلح يفترض عموما أنه فكرة عالمية عامة

لها معنى عام في جميع ربوع الكون، حتى في الكتابات الأنثروبولوجية. وكما أشرنا من قبل، فمن المثير للاهتمام أن مصطلح *"privacy"* ليس له مرادف باللغة العربية. بناء على ذلك، يترجم القاموس الإنجليزي-العربي لفظ ***privacy*** بعبارات تتطابق مع الفكرة الغربية عن الخصوصية، مثل عبارة "شخصي"، و"معزول"، "وسرية"، و"انفرادي"، مما يزيد من دعم فكرة أنه لفظ له أصول لغوية خارجية غير متأصلة في داخل الثقافة العربية.

وغياب أي شكل للإشارة اللغوية لهذا المصطلح لا يعني بالضرورة غياب ظاهرة فكرة الخصوصية أيضا، بل تعني أنه أبعد منالا عن الملاحظة وأقل وضوحا. وقد بحثت عن المرادف المفاهيمي لكلمة ***privacy*** في الثقافة العربية. حقا، لقد كشفت في التحليل عن وجود فكرة الخصوصية في الثقافة العربية، لكن محتواها ومعناها يختلفان عن نظيريهما الغربيين. فكرة الخصوصية في الثقافة العربية لا تعني ضمنا "الشخصي" ولا "السري" ولا "الحيز المكاني الفردي"، بل تتعلق بدائرتين مركزيتين، ألا وهما النساء والعائلة. فالخصوصية مقدسة بالنسبة لهاتين الدائرتين كلتيهما، وتحظى بحراسة مشددة. فهي بالنسبة للنساء حق وامتياز مقصور عليهن، ويتجلى هذا في الملبس، والحيز المكاني، والمعمار، وأشكال السلوك المرعية عند الاقتراب من الآخرين. وهويتهن الاقتصادية واستقلال المتزوجات منهن استقلالا ذاتيا أمور لا ترتبط بحالة ارتباطهن بالمنازل. فالمرأة حارسة للقداسة التي تعد أمرا جوهريا بالنسبة للمجتمع. وحين تتزوج المرأة العربية تصير ست البيت "سيدة البيت"، وهو مصطلح يؤكد على دورها الإداري الذي تتولاه مستقلة بذاتها، وليس على حبسها في البيت ***(El guindi 1985b,***

1986b). وقد وجد يونج *(Young 1996)* في دراسته لعرب الرشايدة السودانيين فكرة مماثلة، ألا وهي فكرة راعية البيت، أو الأنثى الحارسة للخيمة، وهي أكبر نساء الأسرة سنا. وهذا يزيد من تدعيم فرضية إعطاء دور تولي الرعاية والحراسة للمرأة البالغة. الخصوصية العربية لا تتعلق بالفردية ولا بالعزل، بل هي علائقية وعامة.

القداسة-الحياء-الاحترام

إعادة النظر في الحرام والحشمة:

يكشف تحليل الحجاب بالاعتماد على معارف متنوعة عن قاعدة أساسية تُبنى عليها الكثير من أوجه الثقافة العربية-الإسلامية، وتجسد مفاهيم مرتبطة بها وذات معنى في السياقات النصية والاجتماعية. على الرغم من استخدام مصطلح "حشمة" في عنوان هذا الكتاب للسبب الذي أخذه به المسلمون لوصف القاعدة التي تقع موقع الأساس في ممارساتهم، فأنا أذهب إلى أن كتلة مفاهيم الحشمة- العار- العزل التي تقوم على أساس قاعدة الحشمة تمثل أمرا مركزيا عِرقيا مفروضا على الثقافة العربية-الإسلامية(٩٣)، وهو شأن أكثر معقولية بالنسبة للمجتمعات المسيحية المتوسطية، وينطبق الشيء نفسه على مجتمعات جنوب آسيا القائمة على الهندوسية، لكن بدون العار. هذه الكتلة من المفاهيم مركزية عرقية على نحو غير دقيق؛ لكن الأهم أنها تخفي الفارق الطفيف الذي يميز الثقافة العربية الإسلامية(٩٤). والتعارض الثنائي"الحشمة مقابل العار" المصطبغ بصبغة النوع (من رجل أو امرأة) غير ملائم بالقدر نفسه (انظر وانظري أيضا *Herzfeld 1980*).

للهروب من فخ البدء باللجوء للمصطلحات الإنجليزية المألوفة لتوصيل أفكار ثقافية من العالم غير المتحدث باللغة الإنجليزية، صممت إجراء أحـــدد من خلاله أولا مختلف المصطلحات الممكنة المشتقة ثقافيا للإشارة إلى مفاهيم تكون مع بعضها (على نحو علائقي) القاعدة التي تقع محل الأساس لأنمـــاط السلوك. أنا أحلل تلك المصطلحات تحليلا اشتقاقيا، وإثنوغرافيا، وبـــصريا، ونصيا. وقد صنفتها إلى مجموعات على أســـاس خصائـــصها المـــشتركة، واستخداماتها اللغوية والاجتماعية. وبعد فحص السياق الإثنـــوغرافي لتلـــك المصطلحات، أبحث عن أكثر المصطلحات الإنجليزية الملائمة لتمثيلها (أقلها تمركزا حول عِرق معين)، مع استخدامي للمصطلحات العربية الأصلية كلما أمكن. ولم أكن أسعى للبحث عن المعادل اللفظي، بل عن مصطلح موضوع في سياق معناه الثقافي.

من بعض هذه المصطلحات التي خرجت بها على أساس تحليلي **حُرمة** (حَ-رَ-مَ)، و**حِشمة** (حَ-شَ-مَ)، و**سُترة** (سَ-تَ-رَ) والتنويعات ذات العلاقة بها مثل **تَحَشُد** (حَ-شَ-دَ)، و**حياء** (حَ-يَ-يَ)، وغيرها. ولهذه المصطلحات تنويعاتها الجدلية أيضا. وهي تشكل قاعدة ثقافية مكونة من القداسة-الحياء-الاحترام. تحل هذه القاعدة محل المركب شائع الاستخدام والمكون من قاعدة العزل-العار-الحشمة. وهي -كما يشير أنطون- ليست متأصلة فـــي جبلـــة "الطبيعة الفسيولوجية للمرأة" *(Antoun 1968: 680)*. كما أنه لـــيس حقيقـــا أن "الكثيـــر مـــن المراجـــع القرآنية تشير حرفيا إلى حفـــظ فـــروج الإنـــاث" *(Antoun 1968: 679)*. من السور القرآنية الثلاث التي لم يذكر أنطون غيرها باعتبارها مراجع تشير إلى النساء (**المؤمنون** ٥؛ و**النـــور** ٣١؛ و**المعـــارج** ٢٩) واحدة فقط تشير إلى النساء، وهي ليست عن حفظ الفـــروج. والعهـــدة

على نادية أبو زهـرة (Abu-Zahra 1970) إذ تقـول إن الـسورة الأولـى (المؤمنون ٥) تشير إلى الرجال، الذين تأمرهم الآيـة "بالحـشمة" وبـأن "يحفظوا" فروجهم، وألا يمارسوا الجماع الجنسي إلا مع زوجـاتهم أو مـا ملكت أيمانهم من إماء. وفي السورة الثانية (النور ٣١) تأمر الآيـة النـساء باتباع قواعد الحشمة وتغطية الفرج. أما السورة الثالثة (المعارج ٢٩) فتأمر بنفس القاعدة التي تأمر بها السورة الأولى، والأمر موجه هذه المرة أيـضا للرجال (Abu-Zahra 1970: 1081).

يوصى باستخدام مدخل أنطون للبحث عن نمط ثقافي مركب لتحديـد موقع الوفاق بين القواعد الإسلامية والسلوك الفعلـي. نحتـاج لمزيـد مـن الدراسات تستوعب النصوص المقدسة، بافتراض أن هذا يحدث عن طريـق فحص هذه النصوص فحصا منهجيا. ينقد أنطون عن حق نادية أبو زهـرة لزعمها بوجود مشكلة منهجية في تفسير النص القرآني من أجل فهم قاعـدة الحشمـة فـي "القـرى التي يعـيش فيهـا عـرب مسلمـون أميـون" (Abu-Zahra 1970: 1079؛ انظري وانظر النقاشات المتبادلة بـين أنطـون Antoun 1970 ونادية أبو زهرة Abu-Zahra 1970 حول هذه الفكرة وغيرهـا من أفكار). يرفض أنطون رأي نادية أبو زهرة القائل بأن يقتصر الوصـف والتحليل على مجتمع محلي واحد يخضع للدراسـة، حيـث إن تخـصص الأنثروبولوجيا تخصص مقارن (بين الثقافات وبين الحقـب التاريخيـة)[٩٥] (Antoun 1970: 1092).

ومن المفاهيم الأساسية في قاعدة القداسة-الحيـاء-الاحتـرام فكـرة الحرام. الجذر حَ-رَ-مَ "من أهم الجذور العربيـة فـي الحـصيلة اللغويـة

المستخدمة في الممارسات الإسلامية" (*Reinhart 1995: 101*). والعهدة على كيفين رينهارت إذ يقول بأن هذا الجذر يعني شيئا مثل "ممنوع" أو "محرم" وإنه يستدعي إلى الذهن فكرة القيود والقداسة في أعلى درجاتها. حرام[٩٦] معناه "ممنوع، ومحظور، وخارج عن القانون، ومحرم، ومقدس". إنها كلمة واسعة الاستخدام في الحصيلة اللغوية العربية، وهي تشير إلى كل ما تحظره السلطة الإلهية. وكلمة **محرمات** المشتقة من نفس الجذر صيغة جمع تشير إلى كل ما هو ممنوع أكله أو فعله. والفعل الذي يحكم عليه بأنه **حرام** في الفكر الشرعي هو الفعل المحظور. وعادة ما يكون المصطلح مرادفا لمصطلح "مرفوض أو محظور" لكنه يستخدم أحيانا للإشارة إلى الجانب السلبي في الميزان الشرعي للقيم، والذي يشمل كلا من "المرفوض أو المحظور" و"**المكروه**". ويقع خط متصل ما بين ما هو **حرام** (مع تشديد النبر على المقطع الثاني للكلمة)، "ممنوع" وما هو **حلال** (مع تشديد النبر على المقطع الثاني للكلمة) "مباح":

"وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ " (النحل: ١١٦)

والعهدة على رينهارت إذ يقول إن "هذا المصطلح يستخدم للإشارة إلى المنطقة المحيطة بالمواقع الثلاثة المقدسة في الإسلام: مكة، والمدينة، والقدس. ففي رحاب الدائرة التي تقع فيها هذه المدن، والتي تحدد بدقة كبيرة... تنطبق محظورات معينة تتجلى فيها قداسة تلك المدن وتحدد هذه القداسة في نفس الوقت. فالصيد محظور، كما يحظر خلع أي شجرة أو حبوب معدة للحصاد من جذورها. ويحظر العنف ضد الآدميين. ...

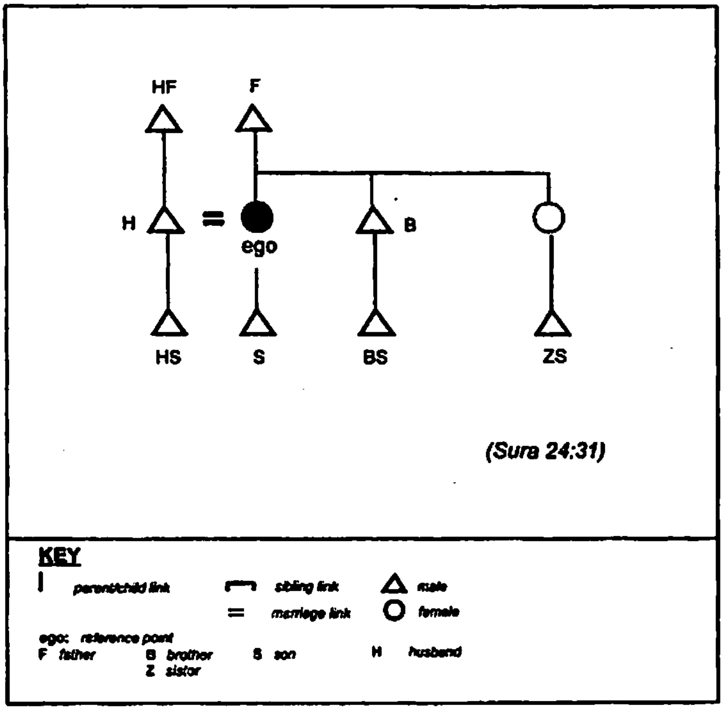
وقداسة المكان محفوظة، وهي تحمي من يلجئون إليها *(Reinhart 1995: 101)*. والمصطلح المستخدم للإشارة إلى هذا الحرم الذي يحظر فيه القتل وسفك الدماء هو مصطلح **الحرم الشريف**. وتشمل المصطلحات الأخرى المستخدمة: **المسجد الحرام** (المسجد المقدس)، أو **البيت الحرام** (البيت المقدس) أو **بيت الله الحرام** (بيت الله المقدس)، وهي تستخدم بمثابة مترادفات للإشارة إلى الجامع الكبير بمكة *(El Guindi 1985a)*. ويشير مصطلح **الشهر الحرام** (الشهر المقدس) إلى شهر رمضان، شهر الصيام.

يعطينا الجذر نفسه أيضا كلمة **إحرام**، التي تعني حالة التطهر الطقسي للحجيج في **الحج** *(Reinhart 1995: 101)*، والتي تشتمل على "ارتداء ملبس معين مكون من مقطعي قماش غير مخيطين يلفان حول الجسد، أحدهما يلف حول الحقوين، والآخر على الكتفين، مع ترك الرأس بلا غطاء" *(Crawley 1931: 159)* كما تشتمل على وضوء طقسي ومراعاة محظورات أخرى، لا يمكن الرجوع عنها إلا **بفك الإحرام** ("حل عقدته" أو "التحلل" من حالة الإحرام)، أو العبارة المعارضة لكنها معادلة لعبارة الإحرام، ألا وهي **الإحلال** (جعل الشيء حلالا أو شرعيا).

وفي سياق النوع (من رجل أو امرأة)، **محارم** (صيغة الجمع من مَحرَم) المرأة هم الرجال الذين تربطهم بها علاقة تحددها محرمات زنا المحارم وتقيدهم بقيدها. والآية التالية من النص القرآني تحدد المحارم على وجه الخصوص:

وقل "لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ" (النور: ٣١)

هذه الآية تجعل المرأة إطارا مرجعيا، وبناء على ذلك تحدد على مَن من الرجال ينطبق مُحَرَّم زنا المحارم، أي مَن من الرجال يكونون **محارمها** (انظر وانظري شكل ٨). كما تشير إلى الآخرين الذين لا توجد ضرورة لتطبيق هذا التحريم عليهم بسبب حالتهم التي لا تؤهلهم لذلك، أو حالتهم البعيدة عن الطبيعة الجنسية، أو عدم نضجهم الجنسي. والإشارة إلى "أو نسائهن" موضع تحليل في بحث جاري العمل فيه.



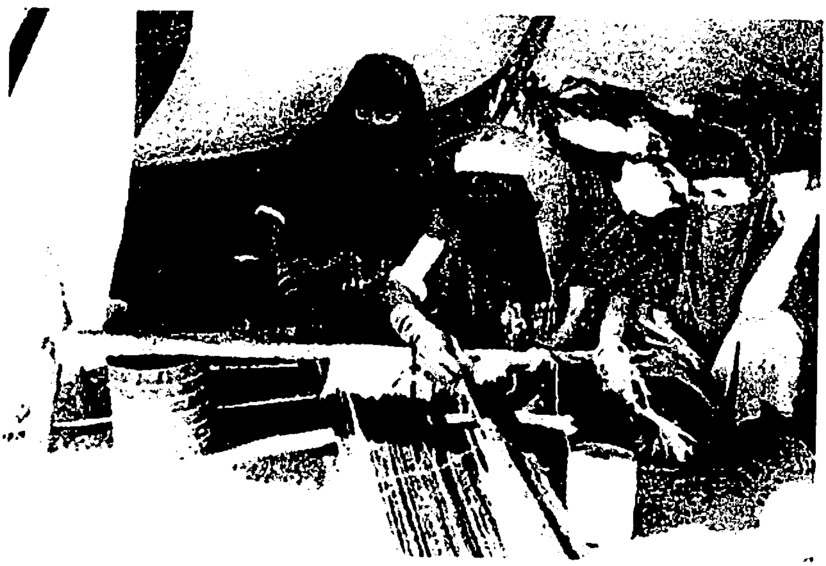
شكل ٨: خارطة القرابة توضح العلاقات التي حددتها آية مـــن ســـورة النور. باستخدام الإناث مرجعية، ترسم الخارطة العلاقات بـــين المـــرأة وبين من يمكنها أن تتخفف من حيائها بشأن وجودها الجـــسدي معهـــم. يشمل هؤلاء محارمها، وعبيدها، وأغواتها، والصبيان تحت سن البلوغ. صممت الخارطة فدوى الجندي ونفذ الرسوم الجرافيك د. و. ريد. شكرا لمركز النيل للأبحاث.

و"حَرَم فلان الفلاني" (مع تشديد النبر على المقطع الأول للكلمة) يعني زوجة فلان الفلاني. في الإطار الثقافي الإسلامي، يغدو **الحريم** ذلك الجزء من المنزل الذي تحظى فيه النساء بمميزات وبالحماية من اللقاء مع رجال من غير **المحارم** *(Graham-Brown 1988: 71-72)*. النساء هن مركز العائلة وهن حُرمتها، ومن ثم يمتد المصطلح ليغطي العائلة عامة، كما يشيع استخدامه في التحيات الشفهية والسؤال عن الصحة.

أفضل ترجمة إنجليزية لكلمة **حُرمة** باللغة العربية هي ***"sanctity"*** ومعناها "قداسة"، وهي كلمة تشير إلى مفهوم أقرب إلى فكرة الخصوصية في الثقافة العربية. الجذر اللغوي للكلمة حَ-رَ-مَ يعطي العديد من المشتقات، مثل **حريم**، و**حرام**، وهي مشتقات تربط ما بين النساء، والحيز المكاني الديني، والعائلة، والمجتمع. تشير كلمة **حُرمة** إلى المرأة أو الزوجة، كما تستخدم للإشارة إلى حرمة البيت، كما في عبارة "**البيت الحرام**" (البيت الذي له حرمته). تشير مشتقات أخرى من هذا الجذر إلى حرم الأماكن الدينية، مثل المساجد وأماكن شعائر الحج. والنساء والرجال يحمون هذه الحرمة ويحترمونها. ومن الشائع في الدوائر التقليدية عندما يدخل رجل إلى بيت أن "**يهمهم**" (يصدر صوت تسليك لحلقه)، أو يصفق، أو ينادي قائلا "**يا ستَّار**" (من الجذر سَ-تَ-رَ) (بمعني يا حامي الخصوصية"، والستَّار من أسماء الله الحسنى) وذلك ليعلن عن أنه يوشك على الدخول على النساء أو خصوصية البيت.

تصف إيفيلين إيرلي المرأة "البلدي" المصرية في دورها الإداري في الأسرة. تحكي لنا إيفيلين إيرلي هذه القصة: "لقد شهدت ذات صباح مثالا

متطرفا يدل على أن البيت قلعة المرأة، حين عاد زوج من العمل إلى البيــت على غير توقع ليجد زوجته وصديقاتها يطهين. توقف الزوج لوهلة، وقــرع الباب، دون أن يجرؤ على الدخول دون تنبيه النساء الموجــودات بالــداخل" *(Early 1993: 68)*. والأمر بالمثل في أحد مخيمات الرشايدة وفقــا للتقريــر الإثنوغرافي الذي كتبه يونج *(Young 1996)*، فرجال مخيم الرشايدة إذا "رأوا طرف النول يبرز من الجهة الغربية للخيمة، لا يزيحون الستائر ليدخلوا دون أن ينادوا أولا على النساء ويعطوهن وقتا كافيا ليتحجبن" *(Young 1996: 52)* (انظري وانظر شكل ٩).



شكل ٩: نساء من مخيم الرشايدة يعملن داخل الخيمة ويستخدمن النول. تظهر في الصورة قطع ملابس غير مزينة لامرأة متزوجة وأخرى غير متزوجة. الصورة بعدسة و. يونج. أعيد طبعها بإذن منه.

أما أنطون فيلاحظ معنى آخر من معاني كلمة حُرمة، ألا وهو "المرأة المحترمة"، وهو معنى ضمني تدعمه حقيقة أن لفظ احترام تنويعة أخرى على لفظ حُرمة، وهو مشتق من الجذر نفسه (حَ-رَ-مَ)، مما يربط ما بين "الاحترام" والحَرَم. يحصل الإنسان على الاحترام بسلوكه وخصاله الشخصية، كما يكتسب الاحترامَ بفضل مكانته الاجتماعية أو مكانته في إطار القرابة، والاحترام عامل مهم في سُمعة الفرد والجماعة. والسُمعة استثمار ثقافي يزرعه الفرد ويرعاه بعناية.

يناقش ويليام لانكاستر *(Lancaster 1981)* دور السمعة في حياة بدو الرولة* باعتبارها قائمة على "مدى اقتراب الشخص من إظهار الفضائل البدوية: الشرف، والشجاعة، والكرم، والدهاء السياسي، والقدرة على التوسط بين المتنازعين. في الماضي، حين كان جميع الرجال متساوين اقتصاديا ... كانت الطريقة الوحيدة لتمييز رجل عن آخر من حيث القيمة هي الرجوع إلى سمعته. لم يكن للثروة معنى كبير، حيث اقتصرت الثروة على الإبل، التي كان الناس يمتلكون منها ما يفيض ويعلو عن احتياجات الكفاف، لمجرد الحصول على سمعة بأن ذلك الشخص ناجح في الغزو، وبعدها يبذلها للغير ليظهر كرم الغازي. كان النجاح في الغزو والكرم أهم سمات بناء السُمعة"

(*) الرولة قبيلة موطنها القديم هو نجد والقصيم تحديدا وبسبب سنين القحط هاجرت عشائر من قبيلة الرولة إلى شمال الجزيرة العربية وبلاد الشام وقد توزعوا في الكثير من أجزاء الجزيرة العربية يتوزع بدو الرولة في الصيف في مختلف الأنحاء للبحث عن المراعي لقطعان جمالهم في جوار الجوف وبئر الشقيق، وأحيانا يذهبون جنوبًا الى القصيم وإلى الشمال الشرقي وإلى الشرق حتى يصلوا إلى الجزيرة في تخوم العراق (المترجمة).

(Lancaster 1981: 43). يلاحظ لانكاستر أن السمعة مهمة بنفس القدر للرجال والنساء، وهي تبني بعناية وتحمى منذ الطفولة. تشمل التنشئة الاجتماعية للطفل أو الطفلة وتربيتهما، خاصة بمعرفة الأم، طرقا لفرض حسن السمعة على الفرد. تقوم سمعة المرأة على خواص مثل القدرة، والكفاءة، ورعاية الأطفال بمعرفة الأم، وإدارة شئون الأسرة، والكرم، والشجاعة. "وبغض النظر عن تمتع البنت بالكرم الشخصي، عليها أن تدعم سمعة أعمامها أو زوجها بخصوص الكرم وحسن الضيافة" *(Lancaster 1981: 44)*. ولابد من ملاحظة أن الجمع بين تلك الخصائص للنساء لا يتطابق ببساطة بأي حال مع الأوصاف الملموسة للنساء العربيات. فمن الأهمية بمكان أن تشارك النساء العربيات مع الرجال في بناء السمعة من خلال إتيان سلوكيات تقدر الثقافة قيمتها.

ويلاحظ جيلسنان في دراسته عن أرياف لبنان أن "النساء هن مركز الهوية المقدسة للعائلة" *(Gilsnan 1982: 171)*، لأنهن يجسدن القيم المركزية التي تثمنها العائلة التي هي ذات أهمية لسمعتها ومكانتها. ونعيد القول بأن بحثا إثنوغرافيا آخر قد كشف عن حالة مختلفة وجد فيها اعتمادا متبادلا بين الجنسين في بناء السمعة وحمايتها. السمعة تشكل الصورة الذاتية للمجتمع المحلي لدى العرب والمسلمين، ويعهد إلى النساء والرجال بحراسة قداسة العائلة وسُمعة المجتمع المحلي.

أما السَتْر فكلمة عربية لها علاقة بالموضوع، وهي مشتقة من جذر آخر (سَ-تَ-رَ)، وتشير إلى الحجاب، والستائر، والقداسة. يعني فعل **ستر** "يحمي بدرع، أو يحرس، أو يغطي، أو يقي، أو يحجب". تشمل مرادفات

كلمة **ستر** في القاموس العربي-الإنجليزي: **حجاب**، **نقاب**، **خمار**، **طرحة**، **برقع**، **لثام**، **غطاء**، وكلها كلمات تشير إلى قطع ملابس خاصة بأغطية الرأس أو الوجه. من مشتقات هذا الجذر كلمة **ستارة** (صيغة اسم) تعني حجابا، أو ستارا، أو شاشة عرض، وهي مثل كلمة **حجاب** تستخدم في اللهجات المحكية وفي النصوص الإسلامية. وهي مفهوم آخر يتعلق بمفاهيم مركزية وبالملبس. وتتعلق كلمة **ستر** بكلمتي **حَرَم** و**حجاب**، وهي مفهوم مركزي للحجاب نناقشه في الفصل رقم ٩(*).

إن خاصية **الحُرمة** (التي تضع خصائص أنوثة المرأة والبيت في مركز الثقافة) تجسد مركبا منتشرا من القيم وتحدد الدوائر الاجتماعية والدينية الأولية باعتبارها **حَرَما** (مقدسا ولا يسمح بانتهاكه).

المفهوم التالي هو **الحِشْمَة** (من الجذر حَ-شَ-مَ). سأستكشف تقارير إثنوغرافية لفهم المعنى الأساسي الذي تعطيه كلمة **حِشمة**. يستخدم الرشايدة المصطلحان المترادفان **حشمة** و**تَحَشُّد**[٩٧] ليعنوا الحياء المهذب، وكبح جماح النفس، والحكم السليم والاحترام. يوضح يونج كيف تقدم الثقافة أيضا سبلا تعترف بالإنجاز الفردي كي تنجز تلك الخواص للجنسين كليهما. لكن ما يحظى بالحماية في نهاية المطاف سُمعة الجماعة وهويتها. وتكافأ النساء كما يكافأ الرجال على كفاءة مهاراتهن وجهدهن الشاق. تعتز النساء بمظهر قماش الخيمة أو الأحجبة التي ينسجنها أو يزيّنها. والزخارف التي تنسج على قماش

(*) ورد في النص الإنجليزي أن هذا المفهوم سيناقش في فصل ١٣. ولما كان الكتاب يتكون من ١٢ فصلا فقط لا غير، وقد ناقش هذا المفهوم مرة أخرى في الفصل التاسع، فقد عدلت الرقم ليناسب مقتضى الحال (المترجمة).

الخيمة علامات دالة على الهوية القبلية كما تتجلى فيها مهارة النساء وموهبتهن *(Young 1996: 50)*. المرأة في مخيم الرشايدة "تنسج" هوية مجتمعها المحلي، إذا جاز لنا القول.

تقدم الصور الفوتوغرافية التي التقطها يونج والتقرير الإثنوغرافي الذي كتبه تفاصيل عن ملبس الرشايدة. تظهر البيانات بوضوح أن الملبس لغة توصل طبقات متعددة من الرسائل. التحليل البصري للصورة المنشورة أعلاه (شكل ٧) يبين "حواف القماشة المستطيلة الشكل الموجودة تحت وجه المرأة ... مليئة بشبكة من الخرز المشغول بشكل مخرمات. أما التصميمات التي تمتد من جوانب تلك القطعة المستطيلة من القماش فتسمى **جناح الغراب**. وتتدلى الأكمام حتى تمس الأرض. وتضع تلك المرأة على قمة رأسها **المَرْبَطة** (رباط الشعر)، وهو مربع من قطعة قماش سوداء مسطحة مزينة بخرز مصنوع من الرصاص وموضوعة على قمة رأسها، ويزود جانباها الأيمن والأيسر بشرائط لتربط بها شعرها، أو تتركها بارزة من حدود كفافة غطاء رأسها، التي تزين حوافها بشغل الخرز وتشدها على جبهتها وتربطها بخصلات الشعر فوق كل أذن. وهي ... تحافظ على خصلات الشعر مرفوعة. وعلى الرغم من أن الشعر بأكمله يكون مغطى **بالجِناع** (يسمى في موضع آخر **القِناع**) فإنه يظهر ثقيلا، وغزيرا وكثيفا" (اتصال شخصي).

يوضح يونج أن "المرأة ترتدي جميع مجوهراتها: (أ) **لوح** فضي كبير يبرز من تحت الحافة السفلى لقناعها؛ و(ب) أساور فضية عريضة (**سَعف**) من النوع الذي يمنح للعروس على سبيل **الصيغة** (ثروتها من المجوهرات) عند زواجها؛ و(جـ) أقراط فضية، ترتديها النساء المتزوجات عندما يرقصن

في حفلات الزفاف. وتعلق خلف المرأة مجموعة من المشغولات اليدوية. فعلى يسارها **حقيبة سرج** منسوجة من خيوط ملونة مشتراة من السوق؛ وعلى أقصى اليسار تظهر حافة حزام زينة يسمى **السرداج**" (اتصال خاص). والحزام مرصع بكثافة بخرزات فضية من الرصاص، إلى حد أن القماش الأسود المصنوع منه الحزام يكاد يكون مغطى بأكمله بالخرز. يربط هذا الحزام بإحكام على وسط المرأة. ونادرا ما يُرَى الجزء العلوي من الحزام الذي يلتصق بجسدها التصاقا وثيقا" *(Young 1994: 66)*. "والجزء العلوى من الحزام يُخفَى عن طريق شد الجزء الفضفاض من قماش الثوب وجعله يسقط على الحزام الضيق المربوط على الوسط. وللحزام شريطان كبيران مستطيلان من الأمام يتدليان إلى مسافة كبيرة تحت الوسط وهما مصممان بحيث يظهران للعيان. وتوجد خلف المرأة وإلى يمينها **ملاية** من التي ترتديها النساء البالغات، وهي قطعة من القماش المزين تتدلى من خلف الرأس وتغطي الظهر. وهي تلبس مع "الحجاب الطقسي للنساء المتزوجات" (المعروف **بالبُرْجُع**، وفي أماكن أخرى **بالبُرْقُع**) وترتديها النساء حين يرقصن" (اتصال شخصي مع يونج).

وفي صورة أخرى (انظر وانظري شكل ١٠) تظهر امرأتان من الرشايدة مصورتان بجانب الوجه (البروفيل) وهما ترقصان في حفل زفاف. إحداهما "وضعت **ملاية** فوق رأسها وظهرها، وهي ترتدي 'قناع امرأة متزوجة' غني بالزينة لكنها لم ترتد "الحجاب الطقسي للمرأة المتزوجة" (اتصال شخصي). "من ثم فهي لا تتنافس على الفوز بجائزة 'أفضل راقصة' **(السَجَّالة)** التي تمنح لأفضل الراقصات في حفل الزفاف أو في عيد إسلامي.

والبنتان الصغيرتان الواقفتان إلى جوارها مواجهتان للكاميرا ترتديان 'حجاب عذارى' **وجرجوش**. والمرأة الأخرى ... التي توجد في أقصى يمين الصورة قد 'فازت بالجائزة' (**أخذت السَجّالة**)، وهي عملة ورقية ثبتت بدبوس في جانب **ملايتها**" (انظري وانظر أيضا شكل ١١). وتتطاير الأكمام والتنورة الفضفاضين لثوب الراقصات مع التفافاتهن؛ وهذه الأجزاء من كسائهن تسمى **البَلا**. والأجزاء التي تلتصق بأجسادهن من كسائهن، والمزينة بخرز فضي من الرصاص، تسمى **الواني** (اتصال شخصي أجريته في ١٩٩٨ وكتبت نصه، وانظر وانظري أيضا *(Young 1993, 1996)*.



شكل ١٠: نســـاء من الرشايدة يرقصن في حفل زفاف. التقط الصورة و. يونج، ونعيد طباعتها بإذن منه.



شكل ١١: امرأة من الرشايدة ترقص ومعها جائزتها. الصورة بكاميرا و. يونج، ونعيد نشرها بإذن منه.

ومفهوم **الحياء** (حَ-يَ-يَ) المتصل بنفس المعاني متضمن في فكـرة الحياة نفسها، وهو يذكر مرارا وتكرارا في **الحديث** باعتباره خصلة مركزية من خصال الإيمان. وينص الحديث رقم ١٤٠٦ على "إن لكل دين خلقا وخلق الإسلام **الحياء**". وتذكر نادية أبو زهرة *(Abu-Zahra 1970)* أنه ورد عن النبي محمد أنه قال: إذا لم **تستح** فافعل ما شـئت"*(Abu-Zahra 1970: 1080, 1087)*، (وربما كان أفضل معنى له عند ترجمته للغة الإنجليزية "إذا لم يكـن لـديك **حياء**، فلماذا يهتم الناس بما تفعله؟"). لكن التحليل الحالي يبـين أن **الحيـاء** يشترك مع **الحِشمة** في معانٍ ضمنية مركزية، على الرغم من أن اللفظ الأول لا يستخدم على نطاق واسع في الشكل المحكي من اللغة. لكن الأهل ما زالوا يستخدمون عبارة "**قليل الحياء**" بمثابة عقـاب أثنـاء تنـشئتهم الاجتماعيـة لأطفالهم، بمعنى "ناقص التربية والتهذيب". والمفردات اللغوية الدالـة علـى **الحياء** في القواميس وغيرها من المراجع اللغوية تماثل المفردات الدالة على **الحِشمة** (انظر وانظري لسان العرب لابـن منظـور *Dunder Ibn Manzur 1883-90F*؛ والمودودي *Mawdudi 1985*).

ويشترك أولاد علي القاطنون في شمال إفريقيا في التصورات نفـسها مع الرشايدة. فالرجل الذي ينتمي لقبيلة أولاد علي الذي استشهدت به ليلـى أبو لغد يفهم الجوهر الثقافي للموضوع. فقد قال إن النساء **يتحشمن** (صـيغة الفعل من **حِشمة**) "احتراما لقبيلتهن، وأزواجهن، وأنفـسهن" *(Abu-Loghod 1986: 156)*. فإذا تغاضينا عن تركيز ليلى أبو لغد على الحشمة، الذي يُحرِّف الهوية الثقافية، وقراءاتها الاختزالية(٩٨) مـن أمثلـة: "الاختلاف والإنكـار الجنسي" أو "النساء باعتبارهن أقرب للطبيعة" أو "الطبيعـة الجنـسية فـي

صورتها الفطرية"، أو "العار الجنسي" و"عدم الاحتشام الجنسي" *(Abu-Loghod 1986: 152, 154, 157, 162, 163)*- يتضح التماثل بين الجماعات البدوية: أولاد علي، والرشايدة، والرولة. فكلهم يعلون من قيمة خصلة الحياء. ويضيف يونج *(Young 1996)* إلى هذا تأكيد الرشايدة على الهوية الفردية للمرأة باعتبارها فردا، وباعتبارها عضوا في العائلة والقبيلة.

هذا الرأي الذي قدمه أحمد أبو زيد منذ عقود خلت مبني على فكرة "المرأة باعتبارها حَرَمًا *(Abou-Zeid 1959, 1966, 1979)*، وهو أول عالم أنثروبولوجي يدرس قبيلة أولاد علي. أما بيت-ريفرز *(Pitt-Rivers 1954)* الذي درس المزارعين الإسبان في منطقة القلعة الإسبانية، فقد لاحظ أن المرأة، لاسيما الزوجة والأم، تمثل العائلة باعتبارها مؤسسة أخلاقية من خلال سمعتها. إن ترجمة فكرتي **الحِشمة** و**التَحَشُّد** (بتنويعاتهما في اللهجات المختلفة) بكلمة *"modesty"*"الإنجليزية يؤكد على خاصية خاطئة. فاختزال الفكرة في الطبيعة الجنسية يبعد التحليل عن الأفكار الثقافية المركزية: الاحترام، والخصوصية، والهوية. وآندرسون محق في ملاحظته أن "التحجب يحيل التصرفات إلى نموذج من السلوك في العموم لا إلى العفة بشكل خاص"، وهو بهذا يطعن في اختزال الموضوع إلى الطبيعة والطبيعة الجنسية *(Anderson 1982: 403)*.

يكشف تحليل التحجب في الحيز الاجتماعي عن أن له وظيفة تواصلية في علاقته بالمكانة الاجتماعية وحالة القرابة والهوية. يركز تحليل نور يالمان *(Yalman 1963)* على المكانة الطائفية ونقاء الدم اللذين يكتسبان من خلال الزواج من نساء نفس الجماعة. إن فكرة "نقاء الدم" ذات علاقة وثيقة

بالنسق العربي أيضا على المستوى الأيديولوجي؛ وبعبارات ملموسة، لم يكن العرب إقصائيين في انتمائهم عن طريق الزواج أو الانحدار من نسب معين. وقد زاد الإسلام طعنا في فكرة بناء طائفته على أساس صرامة نقاء الدم، فهي فكرة إقصائية. ولم يكن الإسلام لينجح في النسق العربي لو لم يفعل هذا (انظر وانظري ***Wolf 1951*** للاطلاع على تكوين المجتمع الإسلامي في القرن السابع). ويتعلق بذلك الموضوع هنا ملاحظة نادية أبو زهرة ***(Abu-Zahra 1970)*** الثاقبة عن أن كلمة **الشرف** باللغة العربية (شَ-رَ-فَ)[٩٩] تشير إلى نبل المحتد، وهو أساس **الكفاءة** في الزواج (أو مبدأ تساوي المكانة في الزواج) والزواج الداخلي في الأنساق العربية (وصيغته المثالية الزواج المتبادل من أبناء العمومة، لكنه في الحقيقة ضرب أوسع من ضروب الزواج الداخلي من نفس الجماعة). وأنا ألاحظ أن **الشريف** (شَ-رَ-فَ) هو الذي ينحدر (واقعيا أو أيديولوجيا) عن أسلاف يزعم أنهم يرجعون إلى النبي محمد نفسه، وهذا أعلى درجات التعبير عن "نقاء الدم".

والفكرة العربية عن **الحَشَم** (حَ-شَ-مَ) ترمز إلى الأفكار المرتبطة بالمكانة المحددة ثقافيا للفرد، كما ترمز إلى الأفكار الثقافية عن النضج في دورة حياة الفرد. يحرص أولاد علي على "ألا تتحجب العذارى"، وعلى "أن يبدأ التحجب مع الزواج" وعلى "أن يحدث عند التعامل مع الأكبر سنا من الأقرباء وغير الأقرباء" ***(Abu-Loghod 1986)***. يشبه هذا ما اكتشفه يونج ***(Young 1996)*** بين الرشايدة. فالتحجب بين نساء أولاد علي إذن لا يشبه التحجب لدى رجال الطوارق، ولا لدى القرويات في شمال الهند وغيرها من البقاع، حيث يضفي الحجاب الصبغة الرسمية على المكانة، وينشئ الهوية،

ويكون علامة على الطور الذي وصلت إليه المرأة في دورة الحياة. والقصد التام في تحليل الثقافة العربية-الإسلامية لابد أن يحول تأكيده على "النقاء الأخلاقي" (وهي عبارة فيها إسراف في الاستدلال) إلى تأكيده على "نقاء الدم" (الذي يضع النساء في المركز من خلال المجاز الذي يتميز به الملبس في الثقافة)، وهو يترجم إلى الأفكار الثقافية عن الاحترام، والهوية، والحيز المكاني.

يستكشف جيلسنان (*Gilsenan 1982*) "المقدس" بالمعنى الاجتماعي الجمعي العام. يلاحظ جيلسنان أن طابع المنطقة العامة بحكم تعريفها أنها "كل ما هو مرئي" وأنها "تقع في دائرة الرجال" (*Gilsenan 1982: 167*). والنساء مستبعدات منها: "النساء لا يجتمعن معا في الربيع، ولا يدخلن المسجد، ولا يعبرن الساحة التي تقع أمامه" (*Gilsenan 1982: 167*). تبقى النساء داخل "المكان المغلق وغير المرئي الذي لا يمكن لأي غريب أن يخترقه" (*Gilsenan 1982: 183*). وهذا إسراف في القول، حيث إن "**النساء ينشغلن في الحقيقة بكمية هائلة من الزيارات، ذاهبات إليها وعائدات منها، وهن في موقع مركزي تماما من حيث تبادل المعلومات، وترتيب الزيجات، وما إلى ذلك**" (*والتشديد لي* *Gilsenan 1982: 172*). ويذكر جيلسنان أيضا كيف أن بئر الماء مكان مهم للمقابلات (*Gilsenan 1982: 167*).

تتجاوز فكرة "الرؤية" لدى جيلسنان حجج خفاء النساء ومجهوليتهن، وهي لا تقوم على أساس الربط بين المكان العام، والمقدس، ودائرة الرجال، والظهور للعيان- وهو ربط مفترض في الكثير من الكتابات (*Badran 1995a*)، لكن التقرير الإثنوغرافي يطعن فيه بسهولة. تلاحظ كارلا مخلوف (*Makhlouf 1979*) أن التحجب في اليمن ليس مجرد أداة لاختزال "جميع

النساء في شخصية واحدة مجهولة الهوية"، لكن الحقيقة أن "الحجاب لا يمنع النساء من التعرف على الصديقات والقريبات في الشارع أو من تبادل الثرثرة حين يلتقين" *(Makhlouf 1979: 32)*. وتطرح إليزابيث فيرنيا *(Fernea 1965)* فكرة مماثلة عن النساء في القرى الشيعية بالعراق، لكن كان عليها أن تتعلم تلك العلامات الخفية بعد طول إقامة في القرية والانغماس في حياة نسائها. كانت إليزابيث فيرنيا قلقة في البداية: "كيف سأتذكر من هن؟" إنهن يبدين ... متشابهات بشكل واضح في أغطية رأسهن السوداء المتطابقة، والمناديل السوداء التي يربطنها عند ذقونهن، وعباءاتهن السوداء" *(Fernea 1965: 29)*. لكن النساء – كما توضح كارلا مخلوف– يتعرفن على بعضهن البعض بالتعرف على علامات بديلة، مثل القوام، واللزمات السلوكية، إلخ *(Makhlouf 1979: 32)*.

يُعَرِّف جيلسنان "الرؤية" على أنها "فعل مقرر اجتماعيا، وليست مجرد مسألة صورة تقع على شبكية العين وعملية فسيولوجية" *(Gilsenan 1982: 171)*. ومسألة من "يرى" من مسألة مركزية في المجتمع العربي. الحيز المكاني علاقة شديدة التنظيم نادرا ما يوجد فيها أماكن مفتوحة (غير محددة)، وحين يميز جيلسنان بين أن "يُرى" وبين أن "يكون ظاهرا للعيان" فإنه يقول شيئا ذا معنى حول الثقافة العربية، التي تعتبر "الرؤية" نشاطا ملحوظا، وأن "الرؤية" المتبادلة بين الجنسين ذات علاقة وثيقة بالاحترام والخصوصية. ولأن الرؤية مهمة فلابد من تنظيمها وفقا لقواعد.

تتميز ثقافة ارتداء الملابس والتحجب بين الرشايدة بأنها ثقافة معقدة، وهي تخدم في إرساء قواعد هوية المرأة، ووضع علامة دالة على مكانتها

وتجلب لها احترام المجتمع المحلي. النساء هنا يشاركن في الحيز المكـاني العام مع الرجال، ويتنافسن معهم على قدم المساواة للحصول على الجـوائز المستحقة عن كفاءتهن ومهاراتهن. إن هوية المرأة وسمعتها "تُرَيـان" فـي إنجازاتها الفنية المادية، ويعترف بهما اعترافا عاما.

يصف يونج احتفال الرشايدة بأحد الأعياد الإسلامية كما يلي: تقف كل امرأة بالغة (متزوجة) خارج الخيمة وبجـوار أوتادهـا، ورأسـها مغطـاة بأكمامها، وهي ترتدي "حجابا سميكا غنيا بالزخارف يسمى **البُرْجُع**" يمتد من جبينها حتى وسطها، لا يكشف إلا عن عينيهـا" *(Young 1996: 79)*. "وهـذا الحجاب لا ترتديه إلا النساء المتزوجات، ولا يرتدينه إلا في مناسبات خاصة (مثل حفلات الزفاف والأعياد الإسلامية). وحين يمر بهن الرجال في طريق عودتهم إلى خيامهم يهنئون كل امرأة متزوجة على حدة بالعيد.... و[يلمـس الرجل المرأة برقة] على أحد كتفيها في احتضان خفيف" *(Young 1996: 80)*.

وبهذا تعرض المرأة ابنة الرشايدة هوية جماعتها وتحدد موقعها فـي الحيز الاجتماعي مع إرسائها لمكانتها باعتبارها مالكـة للخيمـة وحارسـة للأسرة. والكساء (بالنسبة للنساء، أو المأوى، أو وسيلة الانتقال) ينطوي على رموز تنقل رسالة وتوصلها. إنه علامة على كل من مكانة الفرد في الجماعة التي ينتمي إليها وعلى هوية الجماعة. والجائزة التي تفوز بها أفضل راقصة جائزة رمزية دالة على القيم المتصلة بالمهارة، والكفاءة، والموهبة الفنية التي تتضافر مع بعضها في صورة تمثيلية لهوية القبيلة. وتقَيَّم ملابس الراقـصة، وحركتها، وسلوكها وفقا لمقـاييس معينـة، لأنهـا حاملـة مفتـاح هويـة الجماعة(١٠٠) وسمعتها.

تكون الخصوصية فعالة حين تجلس المرأة – مالكة الخيمة وحاميتها– في القسم المخصص لها، وتسد المداخل أمام الدخلاء، بينما هي "تنسج هوية المجتمع المحلي" بمهارة وتضع عليها علامة دالة على موقعها منها. وفي زمن الاحتفالات، مثلما يحدث مثلا في الاحتفال السنوي بالعيد الإسلامي أو في الاحتفالات التي تقام في غضون دورة الحياة مثل حفلات الزفاف، تصير المرأة "مرئية" في المجال العام بعرضها "لصورها التمثيلية المنسوجة" الدالة على موقعها ومكانتها في الجماعة وعلى هوية أهلها. تعرض المرأة مهاراتها حين ترقص رقصات الزفاف أو حين تقف خارج الخيمة بجوار الأوتاد "تستقبل" الرجال وتتبادل معهم التهاني بالعيد. إن العرض العام لا ينتهك الخصوصية، حيث إن الخصوصية لا تعني العزل، ولا الإقصاء، ولا الإخفاء عن الأنظار.

و**المشربية** (ستائر ونوافذ مشغولة على شكل مخرمات من الخشب) في المعمار العربي الحضري تخدم في حماية حقوق العائلات والنساء في الخصوصية، أي الحق في أن "يرين" لكن "لا يراهن أحد"، وهي لا تستخدم بغرض العزل أو الإخفاء عن الأنظار. ويتعلق بـ "من يرى من" "من يختار من". في لقاء مع عريس مصري على وشك الزواج، حكى قصة عن رحلته إلى دمشق بحثا عن عروس – لقاء مع الخصوصية – واصفا مشاعره، وردود فعله ووجهة نظره. كانت الزيارة قد سبق تجهيزها بمعرفة بعض المعارف. وذهب العريس بحماس إلى بيت العروس المرتقبة –بيت كبير مكون من طابقين مبني على الطراز العربي ومصاريع نوافذ طابقه الثاني عبارة عن **مشربيات** تشرف على **المجلس** (منطقة استقبال الضيوف) الذي

يقع تحته. طُلب من العريس أن يجلس في **المجلس** الموجود في مركز المنزل في الطابق الأرضي حيث دخل. ويحكي ما يلي:

> جلست وانتظرت. وبدا أنه قد مر علي وقت طويل. لكني كنت أشعر بشكل ما أني لست وحدي، حتى على الرغم من أني لم أر أي أحد آخر حولي. [لقد سمع في الحقيقة أصواتا نسائية وهمهمات صادرة عن الطابق العلوي من خلف **المشربية**]. شعرت بالانزعاج، وبأني عصبي، ومحرج، وفي موقف غريب، وأنا جالس وقد ضممت ساقي بشدة، وتصبب عرقي وأنا أسمع دقات قلبي بين الهمهمات والقهقهات التي تصلني من النساء الموجودات فوق.

كان يعرف أن هناك "من يراه" وينتقده. ومع أنه كان هو الذي يبحث عن عروس، فقد وجد نفسه بدلا من ذلك تحت نظرات محدقة فيه صاحباتها مختفيات، لكي يحظى بالموافقة عليه أو رفضه. لقد كانت العروس تختار عريسا.

تجسد **المشربية** جوهر الأفكار التقليدية عن الخصوصية العربية – من له "**الحق في أن يرى من**"، ومن له "**الحق في ألا يراه من**"، و"**من يختار ألا 'يرى' من**". ويصيغ جيلسنان *(Gilsenan 1982)* الحالة في المجتمع القروي التقليدي الذي درسه على هذا النحو: "لا 'يراهن' أحد أبدا... بسبب قوة التقاليد التي ينتهي أمر منتهكها إلى الخضوع لعقاب عنيف. إنهن 'لسن

موجودات' في المجال العام لأنهن ذوات أهمية شديدة" (*Gilsenan 1982: 172* والتشديد في الأصل). وتحاول كارلا مخلوف إثبات هذه الفكرة أيضا حين تقرر أن التحجب وظيفته "إقصاء الرجال بنفس القدر" *(Makhlouf 1979: 34)*. لكن التأكيد على الدمج والإقصاء أمر خاطئ. فالتحجب يشبه **المشربية** بعدة طرق؛ لكن بينما تتميز **المشربية** بالسكون، فالتحجب متحرك، يحمل معه خصوصية النساء إلى الأماكن العامة. المرأة تحمل "خصوصيتها وقداستها" معها، بما يكاد يكون نفس الطريقة التي يحول بها المسلم أي مكان إلى مكان مقدس وخاص حين يتعبد فيه.

وتتجلى العلاقة بين الملبس والنساء وقداسة المكان أيضا في الطقوس الإسلامية "لكسوة" **الكعبة**، مركز الموقع المقدس للحج في مكة. ربما كان ريتشارد بيرتون *(Burton 1964 [1855])* أول ملاحظ غربي يرى العلاقة بين العناصر الأساسية في شعائر إعداد **الكعبة** للحج السنوي و"كسوة" **الكعبة** بطريقة مجازية مثل العروس *(Young 1993: 288)*. يحلل يونج **الكسوة** باعتبارها عنصرا مركزيا في شعائر الإعداد المحيطة بالحرم. وهو يلاحظ كيف كانت **الكعبة** فيما مضى مركزا لعدد من الشعائر السنوية: نقل **المحمل** و**الكسوة** من القاهرة، وإبدال **الكسوة** الجديدة **بالكسوة** القديمة، وإحرام الكعبة *(Young 1993: 287)*. وقد حدد بيرتون **الأحزمة** (جمع حزام) والبرقع (الحجاب) باعتبارها جزءا من أجزاء **الكسوة**.

و**الكسوة** كلمة عربية مشتقة من جذر يعني "يغطي"، وهي تستخدم في سياق الملابس التي تعطى للعروس أو الملابس الجديدة للأعياد الإسلامية. وتستخدم تلك الكلمة أيضا لتعني ضمنا "ينفق على" بمعرفة المتولي أمر

الإنفاق على العائلة. وتستخدم نفس الكلمة للإشارة إلى القماش الذي يغطي مقابر الأولياء. كانت تنظم مسيرات فخمة في شوارع القاهرة سنويا قبل **الحج** بحوالي أربعين يوما، تبدأ مع نقل **الكسوة** من القاهرة إلى مكة[١٠١] *(Basha 1925: 1, 9-12; 1925: 2, 304)*. تتكون **الكسوة** من ثمانية مقاطع من الحرير، اثنان لكل جانب من جوانب **الكعبة**. كانت أشرطة ضيقة طويلة من القماش تخاط معا، تسمى **أثوابا** (مفردها ثوب، وهي كلمة تطلق على الملبس). ويحيط **بالكعبة** مقطع كبير مزين مصنوع من الديباج الموشى بالذهب، ويتكون من ثمانية **أحزمة** (مفردها **حزام**)، يركب كل منها على واحد من المقاطع الداعمة للكسوة. كان يكتب على تلك **الأحزمة** آيات قرآنية بخيوط من ذهب. ثم يأتي **البرقع** (حجاب المرأة المتزوجة)، المطرز بخيوط الذهب والفضة والمصنوع من الحرير الأسود والساتان الأحمر والأخضر، وكان يوضع فوق باب **الكعبة** مباشرة *(Young 1993: 292)*.

وكما يوضح يونج في وصفه، يوجد تطابق لافت للنظر بين المصطلحات المستخدمة "لكسوة" الحرم المقدس، ألا وهو **الكعبة**، والملبس التقليدي للنساء العربيات عموما. إن التطابق بين حرم الكعبة والبيت (باعتباره حرما) يتمثل في معايير الحراسة والاتجاهات نحو الحماية في كل من الدائرتين. يلاحظ يونج أن الخصيان (**الأغوات**) في الماضي كانوا يحرسون مركز الحج (**الحرم**)، كما كانوا يحرسون أجنحة النساء (**الحريم**) لدى الأثرياء والأرستقراطيين في المراكز الحضرية.

ويذهب تحليل يونج إلى أبعد من هذا ليوضح وجود تطابق مع موكب العروس في مصطلحات الحصيلة اللغوية المستخدمة في المحادثة واللغة

الطقسية. يرى يونج تماثلا في مظهر الموكب وخصائصه مع "المحفة" التي تنقلها الإبل؛ فكلاهما ينقلان على رؤوس الأشهاد في جو احتفالي -**الهودج** في حالة العروس، و**المحمل** في حالة الكسوة يحملان في موكب *(Young 1993: 268-300)*.

وقد قدمت سابقا الكلمات المشتقة من الجذر حَ-رَ-مَ وعلاقة فكرة الحَرَم بغيرها من المفاهيم الأخرى، وذلك لكي أوضح الروابط بين مختلف جوانب الثقافة العربية-الإسلامية التي يقع تحتها هذا الاستخدام للكلمات. إن مفهوم الحرم الذي يربط بين الأماكن المقدسة، مثل المسجد، ومراكز الحج، ينطبق أيضا على النساء، وأجنحة النساء، والعائلة، وهو رابط يبرز أهمية فكرة القداسة في تلك السياقات. ومن ثم، ووفقا لتحليلي للثقافة العربية، يكون الحجاب وأنماط التحجب وسلوك التحجب أمورا تخص الخصوصية المقدسة، والقداسة، والتداخل الإيقاعي بين أنماط الحياة الدنيوية والمقدسة، وهي تربط بين النساء باعتبارهن حارسات حرم العائلة وبين ملكوت المقدس في عالمنا هذا. وأنا أحاج في مركزية الفكرة الثقافية عن الخصوصية، باعتبارها فكرة تجسد خواص الحياء، والاحترام، وكبح الجماح كما تفعل هذه الخواص فعلها في الحيز المكاني المتقلب مزدوج الإيقاع. والملبس عموما - لكن التحجب خصوصا - تعبير مجازي مرئي عن الخصوصية.

٦ـ الحجاب في المجال الاجتماعي

توضح دراسة مسحية أجريت عن أنماط الملبس بين العرب وجود الكثير من التنوع في خواص الملابس، وأشكالها والألفاظ التي توصف بها. لكن ظهر نموذج يكشف عن وجود خصائص مشتركة بين هذه الملابس، وعناصر مشتركة بينها، وتداخل في الاستخدام اللغوي للألفاظ التي تصفها، مما يختزل هذا التنوع الذي يبدو لانهائيًا في ظاهره. يمكن تمييز ملابس العرب من حيث المادة على أساس استخدامين اثنين لها؛ فمن جهة، توجد قطع الملابس التي تغطي الرأس والشعر (مثل **الخمار**)، أو التي يلف بها الجسم وتغطيه (مثل **الملاية**، أو **العَبا** أو **الإزار**)، ومن جهة أخرى توجد قطع من الملابس تستخدم صراحة وحصريا لتغطية الوجه، جزئيا أو كليا (مثل **البرقع**، أو **القناع**، أو **اللثمة**).

تناقش كارلا مخلوف أنواع أغطية الرأس باعتبارها مؤشرات على الوضع الاجتماعي للفرد في المجتمع ومكانته الاجتماعية *(Makhlouf 1979: 32)*. تميز كارلا مخلوف أنواعا مختلفة من أغطية الرأس التي ترتديها النساء في اليمن. ترتدي نساء اليمن نوعين من أغطية الرأس داخل المنزل. توجد أولا **اللِثمة** (انظري وانظر شكل ١٩)، وهي "قطعة قماش زاهية الألوان من قماش خفيف أو من الموسلين تلتف حول الرأس بطريقة تجعلها تغطي الشعر والجبهة، بينما يمكن جذب طرفها السفلي إلى أسفل لكشف الوجه أو شده إلى أعلى لتغطية الوجه بأكمله عدا العينين" *(Makhlouf 1979: 30)*. ترتدي الفتيات غير المتزوجات هذه اللِثمة طوال الوقت، وترتديها النساء المتزوجات أثناء

قيامهن بأعمال البيت الروتينية أو للقيام بزيارة صباحية غير رسمية. وصيغة النعت من اللِثمة هي مُتَلَثِّمة، وهي كلمة تشير إلى حالة ارتداء اللثمة. تشمل المصطلحات العربية الأخرى المماثلة المستخدمة في مجتمعات عربية مختلفة: **برقع**، و**قناع**. من مشتقات كلمة **قناع المُقَنَّع** أو **المُتَقَنِّع**؛ ومن **البرقع المُبَرقَعْ** أو **المُتَبَرقِع**، وتُستَخدَم جميع هذه المشتقات للنساء والرجال، مع تغيير أدوات التذكير والتأنيث. يمكن أن نجد تلك الاستخدامات اللغوية في **الحديث** النبوي، لكنه في أغلبه عن الرجال. للاطلاع على الاستخدام اللغوي مزدوج الجنس للحجاب واستخدامات الكلمة عبر النوعين (من رجال أو نساء) إبان الفترة من حوالي القرن الخامس حتى بدايات ظهور المجتمع الإسلامي في القرن السابع، انظر وانظري النقاش عن أنماط الملابس وأسمائها كما وردت في الشعر العربي للجبوري *(Jubouri 1989)*. أما عن مختلف أشكال **براقع** النساء بين مختلف الجماعات المعاصرة التي تعيش على الساحل الجنوبي الشرقي للخليج العربي، فانظري وانظر المواد الإثنوغرافية التي كتبتها أوني ويكان *(Wikan 1982)* ودون تشاتي *(Chatty 1997)*.

من إحدى خصائص الحجاب أنه يتميز بالمرونة الحركية، التي تسمح بتعديله باليد بشكل تلقائي وتغيير شكله على الفور. وخاصية **الجذب إلى أسفل** لكشف الوجه أو **الجذب إلى أعلى** لتغطيته تعطي لابسة الحجاب ميزة القدرة على المناورة الفورية. توضح كارلا مخلوف هذه الفكرة حين تخبرنا عن لحظات دخول رجل بشكل فجائي غير متوقع إلى المنزل، **بعد أن يعطي إشارة على دخوله**، وكيف تندفع النساء لجذب **لِثمتهن** إلى أعلى. أما من يجدن صعوبة في تغطية الوجه فهن من يكن قد خلعن اللِثمة بالكامل ولا يقدرن على إعادة لفها بسرعة كافية، فهن من ثم يحاولن أولا لفها على رأسهن أو يخفين وجههن بأي قطعة قماش يجدنها في متناول أيديهن، أو يخفين وجههن خلف الأخريات *(Makhlouf 1979: 33-34)*.

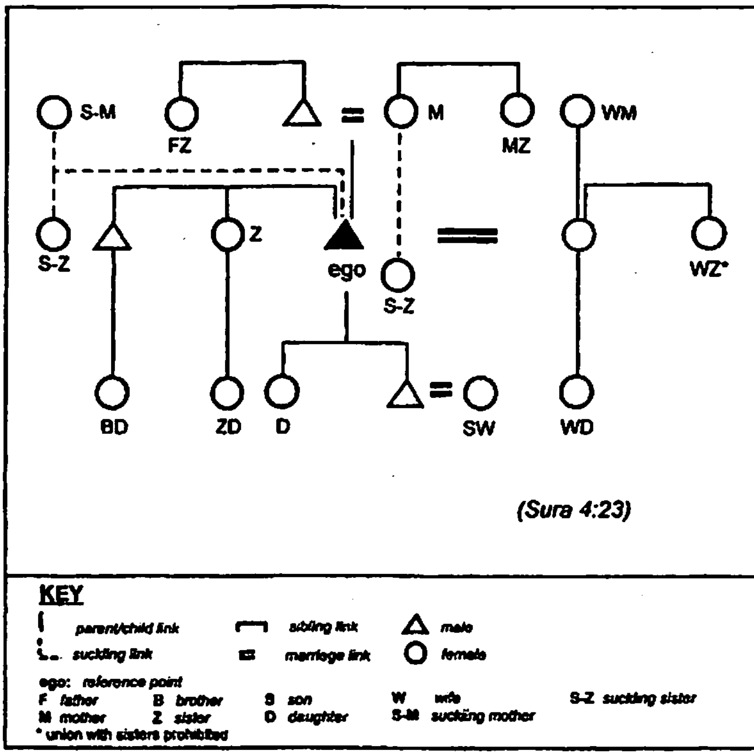
هذا السلوك من سلوكيات التحجب يماثل سلوك النساء الهنديات كما لاحظته أورسولا شارما. وفي غير ذلك من البقاع تستخدم الأكمام لتغطية الرأس أو الوجه أو كشفهما، ويستخدم الطرف الحر المدلى من **العمامة** أو **الكوفية** (قماش يضعه الرجال على رؤوسهم) لنفس الغرض. وتوجد دلائل في الشعر **الجاهلي** تشير إلى وجود المزيد من التقلب في استخدام أغطية الرأس، حتى عبر النوعين (من رجال أو نساء)، حيث كان يشار إلى غطاء رأس الرجل بكلمة **خمار** وحيث كانت النساء يرتدين أشكالا معينة من **العمامة**، واستمر ذلك من زمن ما قبل ظهور الإسلام حتى الفترة التي عاش فيها النبي *(Jubouri 1989: 119)*.

تصف كارلا مخلوف في تقريرها الإثنوغرافي الوضع بأنه وضع تتساهل فيه النساء في أمر حجابهن حين يكن وحدهن أو مع رجال من **المحارم**. وفي بعض السياقات الحضرية بالذات، حيث تحجب النساء وجوههن، فإنهن يفعلن ذلك في وجود "رجال غرباء"، يحددنهم بأنهم الرجال من غير **محارم** المرأة (علما بأن المحارم هم الأقرباء الرجال الذين تحكمهم محرمات زنا المحارم، أي هؤلاء الرجال الذين لا تمكنهم علاقة القرابة مع المرأة من الزواج منها) (انظر وانظري: ***El Guindi 1981a, 1986b; Makhlouf 1979***). ويدعم القرآن هذا الجانب، حيث يحدد هذه العلاقات بوضوح:

" حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم

مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ " (النساء: ٢٣)

هؤلاء الأقارب تنطبق على علاقتهم بالمرأة أحكام تحريم زنا المحارم، ومحظور عليهم إقامة أي علاقة جنسية أو زواجية مع امرأة من محـــارمهم. يضم محارم المرأة الأب، والأخ، والابن، والعم، والخال، وابن الأخ، وابـــن الأخت، والأخ من الرضاع (انظر وانظري شكل ١٢)



شكل ١٢: خارطة توضح العلاقات المذكورة في آية المحارم في سورة النساء. رسمت الخارطة لتحديد محرمات الجنس والزواج باستخدام الذكور نقطة مرجعية. الرموز الرمادية تشير إلى الربط بين المواقع فقط. لاحظوا العلاقات الخاصة بالأقرباء من الرضاعة. ألفت المفهوم فدوى الجندي وتولى الرسوم الجرافيكية بالكمبيوتر د. و. ريد. شكرا لمركز النيل للبحوث.

تلحظ التقارير الإثنوغرافية التلاعب بالملبس "لحجب الوجه". "وهكذا، تلاحظ هانا بابانيك *(Papanek 1973)* أيضا أن النساء المسلمات في باكستان اللاتي لا يرتدين **البُرقَع** [الذي سنشير إليه من الآن فصاعدا باسم **البُرقُع**] يمكنهن التلاعب بملبسهن، أساسا من خلال طريقة وضعهن للحجاب، وفقا للوضع الاجتماعي. ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن نساء غانايا ري [في شمال الهند]، اللاتي يعرفن كيف يجذبن الحجاب على الوجه بعشرات الطرق المختلفة للإشارة إلى عشرات الدرجات المختلفة من الاحترام أو الاحتقار. وتكتب شارما: "لقد رأيت الحجاب يستخدم لإظهار الازدراء". *(Sharma 1978: 224)* (انظر وانظري شكل ١٣).



شكل ١٣: امرأة هندية تجذب غطاء رأسها على فمها، وهذا مثال لفرض المسافات بين الناس عن طريق التحجب. من مجلة ***Human Nature Magazine, Vol. 2, No. 1, January 1979.*** (توقفت مجلة الطبيعة الإنسانية عن الصدور الآن). الصورة بكاميرا بيل كادج.

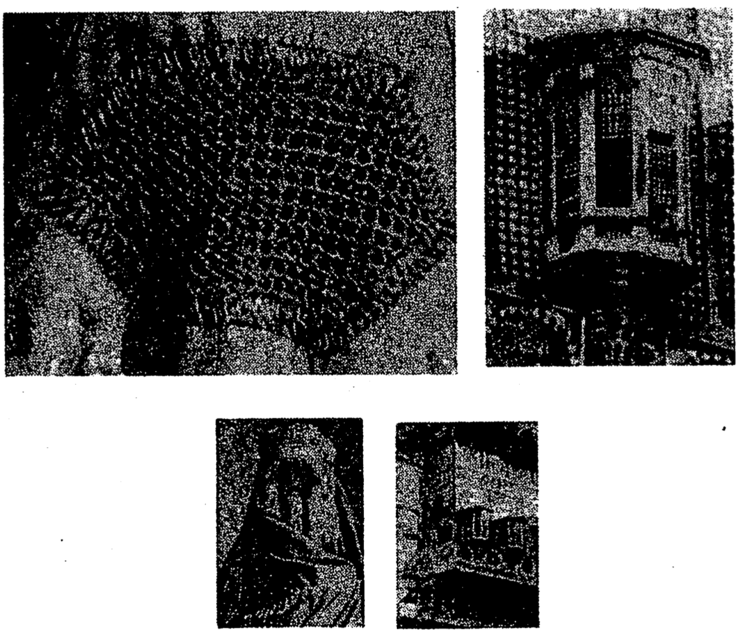
والنوع الثاني من أغطية رأس النساء اليمنيات الذي يلبس داخل البيت لا يخفي الوجه، بل يخفي الشعر فقط، ويلبس لغرض اتباع آخر صيحات الموضة والتأنق. "وهو وشاح مربع أو مستطيل كبير ذو ألوان زاهية، ويصنع أحيانا من الموسلين المطبوع، ويلبس على الرأس والأكتاف، مع شريط من الديباج يربط حول الجبهة. وهذا النوع من أوشحة الرأس تلبسه النساء المتزوجات في الزيارات التي يقمن بها في المساء المبكر" ***(Makhlouf 1979: 30)***.

وترتدي النساء للخروج نوعين من أنواع "الأحجبة": الستارة والشرشف: "الستارة [عبارة عن] قطعة كبيرة من قماش قطني مطبوع بالأحمر، والأزرق، والأخضر، تغطي الرأس والجسم. ويضاف إلى ذلك قطعة من القماش المصبوغ بطريقة الباتيك[*] مزينة بدوائر حمراء وبيضاء كبيرة، تغطي الوجه، وهي شفافة إلى درجة كافية لتسمح للمرأة أن ترى من خلالها" ***(Makhlouf 1979: 30-31)***. (انظري وانظر شكل ١٤). الستارة لفظ يستخدم ثقافيا ونصيا في المصادر الإسلامية الأصلية. والتطابق هنا بين الستارة التي تلبسها النساء و**المشربية**، وهي الساتر الشبكي الخشبي للمنازل، أمر يلفت الأنظار (انظر وانظري شكل ١٥).

(*) الباتيك: إحدى طرق صباغة الأقمشة للحصول على تصميمات ملونة على الأقمشة القطنية. في هذه الطريقة يغطى القماش بطبقة من الشمع، وبعد جفاف الشمع على القماش ترسم التصميمات بأداة تخدش سطح الشمع لتزيله عن بعض أماكن سطح القماش، ثم يصبغ القماش فيظهر اللون في الأماكن غير المغطاة بالشمع. بعد تمام الصباغة يغلى القماش للتخلص من الشمع وتثبت الأصباغ بالطرق الفنية المعروفة لكل نوع من أنواع الصبغة (المترجمة) .



شكل ١٤: عــرض لملبس امــرأة يمنيــة حضــرية، من مجلة
Human Nature Magazine, Vol. 2, No. 1, January 1979.
(توقفت مجلة الطبيعة الإنسانية عن الصدور الآن). الصورة بكاميرا
جورج هولان، باحث في الصور الفوتوغرافية.



شكل ١٥: حجاب أفغاني تقليدي وإلى جواره صورة لمشربية من الطراز المعماري العربي- الإسلامي. الفكرة لفدوى الجندي وتنفيذ التكوين الجرافيكي بالكمبيوتر بمعرفة د. و. ريد.

وتؤكد شارما فكرة مماثلة بالنسبة للنساء القرويات في شمال الهند. تقول شارما: "الحجاب الذي ترتديه النساء في غانياري يمكن أن يستخدم أيضا بطريقة مماثلة للبرقع بمثابة نوع من 'المصاريع' التي تغلق الباب عموما أمام نظرات العامة، وتستخدمه القرويات أحيانا عندما يسافرن خارج مناطقهن السكنية" *(Sharma 1978: 223-224)*. وبينما تمتلك جميع أحجبة الوجه نفس الخاصية، ألا وهي "الشفافية" بالنسبة لمن يلبسنها، فإن الحجاب الذي يؤكد الفكرة بشكل صارخ هو الحجاب الأفغاني. والمقارنة بين هذا الحجاب والمشربية تثبت الفكرة (انظر وانظري شكل ١٥).

قطعة الملابس الخارجية الأخرى التي تعتبر حجابا لدى اليمنيات هي **الشرشف**. يتكون **الشرشف** من ثلاثة أجزاء: تنورة طويلة بكسرات تلبس فوق الثوب، وعباءة يصل طولها حتى الوسط تغطي الرأس والأكتاف، وكلتاهما تصنعان من قماش أسود شبيه بالحرير ..." *(Makhlouf 1979: 31)*. يلي ذلك **الخُنَّة**، وهي قطعة من قماش الموسلين الخفيف تغطي الوجه. والعهدة على كارلا مخلوف إذ تقول: "تميل النساء ذوات المكانة الاجتماعية والاقتصادية المتدنية إلى لبس **الستارة** بينما ترتدي نساء الطبقات العليا **الشرشف** الأسود" *(Makhlouf 1979: 34)*. ومن المدهش أن نساء الطبقة الوسطى يملن إلى "المراوحة بين الاثنين، فيلبسن **الستارة** في المناسبات العارضة، مثل المشاوير الصباحية والزيارات إلى الجيران القريبين، ويلبسن **الشرشف** لزيارات المساء المبكر" *(Makhlouf 1979: 34)*. وجميع الفتيات اللاتي جاوزن العاشرة من العمر وجميع النساء يرتدين أحد هذين الثوبين أو الآخر حين يخرجن من المنزل. والنساء الوحيدات غير المحجبات اللاتي يسرن في الشوارع هن غير اليمنيات ونساء طبقة **الأخدام** (الخادمات).

يتسق استخدام تحجب النساء مع استخدام الحجاب بمثابة رمز دال على المكانة كما ورد في التقارير عن المجتمعات الحضرية الطبقية، كما كان الحال في حضارة بين النهرين، وكما هو الحال في العصر الحديث في معظم المراكز الحضرية العربية. و**الجرجوش** عبارة عن غطاء صغير للرأس مصنوع من الديباج، ترتديه غالبا الفتيات تحت سن العاشرة. وقد وضحت كارلا مخلوف العلاقة بين شكل الحجاب المستخدم ودورة حياة الفرد في حالة اعتبرتها خارجة عن المألوف. لاحظت كارلا مخلوف امرأة بالغة غير متزوجة ترتدي **الجرجوش**. ورأت أيضا جوانب متناقضة للتحجب. تقول كارلا مخلوف: "على الرغم من أن الحجاب كما هو واضح قيد على التواصل... [فإنه أيضا] أداة تواصل [رمزية] ... [و] التحجب يشكل بالتأكيد عائقا على حرية تعبير النساء عن أنفسهن بصفتهن أشخاصا ... [لكنه يعزز] التعبير عن النفس والأنوثة" *(Makhlouf 1979: 32)*.

وقد حكم المماليك مصر المملوكية(١٠٢) لقرنين ونصف تقريبًا، ما بين أعوام ١٢٥٠ و١٥١٧، كانت النساء أثناءها بارزات ومرئيات للعيان جدا في كثير من مجالات الحياة العامة *(ar-Raziq 1975, 1923; Lane 1883; Ibn Khaldun 1867-1868; Fawwaz 1896; Al-Hajj 1929)*. يصف مؤرخو ذلك العصر أنه كان عصرا مفعما بالإسراف في الترف المادي، وكانت النساء فيه يحظين باحترام كبير. وقد وصلنا من التقارير أن المسلمات من العامة شاركن في مجالس التعليم، والتعلم والدين القويم ونشطن في أنشطة الصوفيين. كانت النساء اللاتي يحضرن الجلسات الصوفية يرتدين هلاهيل من الصوف (علامة على إنكار الذات وازدراء اللذات المادية الدنيوية)، وكن

يشكلن طرقا صوفية تحت قيادة شـيخات من النساء. بـل إن النـساء ذوات المراتب العليا انضممن إليهن، مثل خوند[١٠٣] شكر بيـه زوجـة الـسلطان الطاهر خُشْقَدَم، التي ارتدت هلاهيل الطريقة الأحمديـة *(ar-Raziq 1975: 30-32)*، وكانت امرأة تقية ومحسنة وكانت تعتقد في الشيخ أحمد البدوي وتكثـر من زيارة قبره (في طنطا) (فيلم من إخراج فدوى الجنـدي *El Guindi 1990 (film)*). وقد نشطت النساء في الحياة العامة فيما يخص قدرات أخرى أيضا. ووفقا لقول الحاج *(al-Hajj 1929)* والمقريزي *(Maqrizi 1972)* كانت النـساء يرتدن الأسواق بل كن يشترين جميع لوازم الكسوة لأزواجهـن، كمـا كـن يترددن بانتظام على الحمامات العامة، وكانت تلـك الحمامـات مناسـبات اجتماعية تتبادل فيها النساء معلومات عائلية مهمة، ثم يعدن وهن نظيفـات ومنتعشـات، بـل ومرتديات أفخر الثياب أيضا، وقد تجملن وزين أجسادهن *(al-Hajj 1960: iii, 173)*.

تناقش عفاف لطفي السيد-مارسوت كيف كانت "النساء يظهرن مواهب في العمل الاستثماري إلى حد أنهن جمعن ممتلكات وثروات فاقت ما جمعـه كثير من الذكور، وكن يتنقلن بحرية في الأسـواق" *(Sayyid-Marsot 1995: 40)*. وقد كشفت في دراستها عن الأفعال والأوقاف في تلك الفتـرة عـن أن النساء كن يستثمرن أموالهن في عرض المنازل للإيجـار، وفـي مختلـف أصناف المتاجر، وفي الإقطاعيات الممنوحة لهن بنظام الالتزام. وقد أسـسن جماعات ائتمان وأوقفن أملاكا لوجه الأعمال الخيرية، تمكن رجـال الـدين (**العلماء**) من الاستفادة منها ماديا. وكن أكبر جماعة سجلت شركات ائتمـان كبيرة. وكان للنساء القويات دور في الحياة السياسية لرجالهن. ومن الحقائق

المقبولة قيام النساء المتزوجات من رجال أقوياء بوظائف التشفع والتوسط لدى أزواجهن. وكانت النساء المتعلمات يستدعين إلى "حريم" المماليك ليعلمن شابات المماليك. وتوجد وثائق أرشيفية تشير إلى أن النساء المملوكيات كن يبعن ويشترين ويستثمرن التمويلات بأسماء عائلاتهن التي ولدن بين ظهرانيها ونشأن في كنفها. وقد سيطرت النساء على إدارة الأملاك منذ ما قبل القرن الثامن عشر. وحين رسا الفرنجة تحت قيادة بونابرت على بر مصر في عام ١٧٩٨، سألوا عن شئون الإدارة وقيل لهم إن "معظم الإقطاعيات التي تدار بنظام الالتزام ذهبت إلى النساء في زمننا القريب" *(Sayyid-Marsot 1995: 26)*. وقد بذل العثمانيون محاولات في مصر للتحكم في تحركات النساء المصريات لكنهم لم يستطيعوا منعهن من الخروج إلى الأسواق. وسرعان ما أرسل العثمانيون مناديا ينادي في الأسواق معلنا أن النساء اللاتي يخرجن للطريق العام لابد أن يرتدين ملابس محتشمة، و"يجب ألا يرتدين حزام الرأس المعروف باسم **القزداغلية**، والذي يوصف بأنه دائرة من القماش الموسلين متعدد الألوان تلف على الجبهة *(al-Jabarti 1882: 2: 140)*. ولم تكن نساء الطبقتين الوسطى والعاملة محجبات.

خلال هذه الحقبة، كان تحجيب الوجه وتغطية الجسم في المجال العام يعتبر في المراكز الحضرية علامة على علو مرتبة المرأة، ووضعها المحترم، وبعدها عن المنال. من بين عدد من ألقاب التشريف لمخاطبة النساء اثنان لهما أهمية خاصة، لأنهما يستخدمان عبارات تخص الملبس بصراحة، وخاصة الحجاب: **الستر الرفيع والحجاب المنيع** *(ar-Raziq 1975:359; Hamdy 1959: 64)*. اللقبان كلاهما يستخدمان عبارات تخص الملبس استخداما

مجازيا، ألا وهي عبارات **ستر وحجاب**، وذلك لوصف الخصوصية الثمينة التي تربطها الثقافة بالنساء والعائلة. الخادمات والإماء فقط لم يكن يغطين وجوههن، وهن في الحقيقة لم يكن يسمح لهن بذلك. كانت نساء العوام يغطين وجوههن في المجال العام بأشكال منوعة من **المناديل** (وهي صيغة جمع لمنديل). ويقال أن عمر بن الخطاب(١٠٤) حدث أن رأى أمة ترتدي **قناعا** (على وجهها)، فضربها وقال لها: "أتتشبهين بالحرائر؟" *(al-Hajj 1929: I, 145)*. ومن المدهش أن امرأة كانت **مُقَنَّعة** (تلبس **القناع**) أطلق عليها لقب **القناع**. كان **القناع** يصنع من قماش الموسلين وكانت المرأة تلبسه على وجهها تحت **الإزار**. ووجد أيضا حجاب الرأس، الذي كان يتدلى فضفاضا فوق الوجه حتى يصل إلى الكتفين. كان ارتداء تلك الأنواع من الحجاب شيئا مستجدا أثناء حكم السلطان المملوكي ابن قلاوون لمصر. وما وصلنا عن أسعار تلك الأحجبة يشير إلى أن النساء ذوات المراتب العالية هن فقط اللاتي كان بإمكانهن ارتداؤها. وقد ارتدت النساء ذوات المراتب العالية أيضا حجابا مصنوعا من قماش شبكي أسود يغطي الوجه بأكمله *(ar-Raziq 1975: 188-197)*.

أما نساء العوام، فيصف عبد الرازق أنهن كن يرتدين أنواعا أخرى من الحجاب: **منديل** أبيض وأسود يسمى **البرقع** يغطي الوجه بدءا من تحت العينين. ومن أنواع الحجاب الأخرى التي كانت شائعة الاستخدام ما يسمى **بالنقاب**، وهو قناع أسود به شقان للعينين. توجد براهين على وجود هذه الأشكال من الحجاب، التي أشارت إليها المصادر العربية، في اللوحات التي رسمها المستشرقون وفي كتابات الرحالة. وقد ألمحت هذه المصادر إلى أن النقاب انتشر تدريجيا في تلك الفترة من عصر حكم المماليك حتى وصل إلى نساء البدو.

وقد ذهب كراولي إلى أن "الملبس هو أكثر وسائل التعبير ذات الشكل المادي تميزا للدلالة على مختلف درجات الحياة الاجتماعية. وهكذا تصير الفترة البيولوجية فترة وجود اجتماعي، ويدمج الفرد في قطاع ذي وظيفة معينة من قطاعات المجتمع المحلي" *(Crawley 1931: 117)*. ويبدو أن كراولي قد قبل المراحل الواردة في صياغة فان جينيب لطقوس المرور(*)، لكنه قد يكون افترض أنها تتزامن مع التغيرات البيولوجية في عموم الكون، ومن ثم تكون التصرفات الاجتماعية المرتبطة بها "تمتد لتغطي" تلك المراحل، إذا جاز لنا القول. والحق أن طقوس المرور علامات على انتقالات من حال إلى حال بالطريقة التي تحددها الثقافة. وهكذا، فالسياقات الثقافية التي تحدث فيها هذه الطقوس مهمة. يمكن أن تكون علامة الميلاد هي حدوث واقعة الميلاد الجسدية الفعلية، أو توضع تلك العلامة في اليوم الذي يعمد فيه الوليد، أو في اليوم السابع لميلاده، كما يحدث في احتفال **السبوع** في الثقافة العربية. لكننا

(*) حدد فان جينيب ثلاث مراحل لطقوس المرور: المرحلة الأولى، وأسماها مرحلة العزل، حيث يعزل الشخص الذي سيمر بالطقس عن غيره من الناس، والمرحلة الثانية هي مرحلة الهامشية، حيث يكون الفرد بين بين، لا هو منتم للجماعة الأولى التي كان من أفرادها (الأطفال مثلا) ولم يعد منتميا بعد للجماعة الأخرى التي سيمر إليها (الراشدون مثلا)، وتجرى على الفرد تغييرات طقسية أثناء هذه المرحلة تؤهله أو تؤهلها للانضمام للمجموعة الجديدة وعبور العتبة الفاصلة ما بين المجموعتين. والمرحلة الثالثة هي مرحلة إعادة الدمج، حيث يعاد دمج الفرد في المجتمع لكن في رتبة أو مجموعة أخرى مختلفة عما سبق أن كان منتميا إليه. وطقس السبوع تنطبق عليه مراحل فان جينيب، حيث يمر المواليد من حالة عدم التعين النوعي (لاهم بالصبيان ولا بالبنات) إلى حالة الفرد المتميز بنوع معين، وذلك من خلال جميع الطقوس التي تمارس في السبوع (من أغنيات وملابس وبخور واستخدام لأدوات مثل المنخل أو الهاون ... إلخ. (المترجمة)

نعرف أن المجتمعات تضع علامات على الانتقالات، وأن علاماتها توضع في الكثير من المجتمعات عن طريق الملبس. وكما يشير إيخر وروش- هيجينز (*Eicher and Roach-Higgns 1992*)، قد يزداد تعقد الوصفات الموصية بالملبس وفقا للنوع (من رجل أو امرأة) وللمرحلة العمرية مع تقدم الفرد عبر مختلف أطوار الحياة. وفي كل طور من هذه الأطوار، يمكن للفوارق بين أشكال الملبس للنساء والرجال أن تحدد ما لمن يرتديها أو ترتديها من قوة أو تأثير نسبيين، وتدعمهما وتعززهما، بينما تحدد أشكال الملبس أيضا توقعات قدرة الفرد وإسهامه أو إسهامها في العمل الضروري لبقاء الجماعة على قيد الحياة، كما يتضح من حالة الرشايدة مثلا.

يخلص يونج في تقريره الإثنوغرافي إلى أن أوضح العلامات الظاهرة للعيان والدالة على الهوية الثقافية للرشايدة هي ملابسهم، وخاصة **عمامة** الرجال **وجِناع** النساء المتزوجات. والعمامة غطاء رأس شائع الاستخدام بين الرجال في المنطقة العربية. فإذا انتقلنا من المصادر الإسلامية إلى الأدب والشعر **الجاهليين** (ما قبل ظهور الإسلام) باعتبارهما من مصادر البيانات الإثنوغرافية، نجدهما يقودانا إلى معلومات مدهشة. يكتب جبوري "**العمامة لباس** يلف حول رأس [الرجل] ... [،] ... لفة واحدة أو عدة لفات (*Jubouri 1989: 196* والترجمة لي(*)). وقد ورد عن عمر بن الخطاب (الصحابي وثاني الخلفاء الراشدين) أنه قال: "**العمائم** (جمع **عمامة**) **تيجان العرب**". ويذكر جبوري أن نفس القول قد نُسِب إلى النبي نفسه (*Jubouri 1989: 197*). ويوضح فحص ما قيل في الشعر وغيره من المصادر عن الغطاء الذي يلف

(*) المتحدثة هنا هي المؤلفة د. فدوى الجندي.

حول الرأس أنه قطعة من قطع الملابس تتمايز تمايزا شديدا فيما ترمز إليه وفي استخداماتها، مع وجود كم كبير من المصطلحات المتعلقة بها وما لها من معان متحولة عبر العصور. لكن من الواضح أنها وجدت بين العرب قبل ظهور الإسلام واستمر وجودها بعد ظهور الإسلام حتى ازدهرت عند القرن العاشر تقريبًا. وكان منها عدة ألوان، لاسيما الأبيض، والأسود، والأصفر والأحمر. لكنها كانت تستخدم في المجتمعات العربية بعد الحملات الصليبية لتميز المسلمين عن المسيحيين واليهود. كان على المسيحيين أن يلبسوا عمائم زرقاء، واليهود عمائم صفراء، أما المسلمون فكانوا يرتدون عمائم سوداء أو بيضاء. وتوجد بعض إشارات إلى أن اللون الأخضر صار لونا مرغوبا في زمن النبي. يصف جبوري موقع العمامة بين العرب قبل الإسلام بأنها "فخر العرب ورمز هيبتهم" (*Jubouri 1989: 117* والترجمة لي(*)). ويوضح أن العمامة تلعب دورا رمزيا مثل الراية، وإنها استخدمت في الحقيقة بمثابة راية يلوح بها علامة على هوية الجماعة في زمن الحروب. "وهي **لباس الأشراف**" كما يكتب جبوري *(Jubouri 1989: 201)* . وفي الأزمان التي كان يرتدي فيها الفرس **القلنسوة** ويرتدي العرب الذين حكموا مناطق معينة قبل الإسلام "التيجان الملكية" صارت العمامة رمزا للهوية والحشمة. وقد ربطت العمامة أيضا بالطبع المهذب. ومع ظهور الأمة الإسلامية، بدأ النبي محمد تدريجيا في إرساء دعائم العمامة باعتبارها اللباس الذي يلف حول الرأس لتحديد هوية المسلمين، وقد ورد في **الحديث**:

(*) المتحدثة هنا هي المؤلفة د. فدوى الجندي.

رأيت النبي على المنبر وعليه **عمامة** سوداء. وفي حديث آخر: سمعت النبي يقول" فرق ما بيننا وبين **المشركين**[١٠٥] **العمائم** على **القلانس** (ومفردها قلنسوة). أخرجه أبو داود ٣٥١١

وورد في الحديث نفسه أن رجلا سمع أنه قيل:

عممني رسول الله (أي ألبسني **عمامة**) فسدلها بين يدي ومن خلفي

(حديث أبو داود ٣٥٥٧)

تتكون العمائم التي يرتديها رجال الرشايدة المعاصرون (انظري وانظر شكل ١٦) غالبا من قطعة قماش طولها ثلاثة أمتار أو ربما أطول، وهي أطول من العمائم التي ترتديها غيرهم من جماعات العرب. وقد فحص يونج صورا فوتوغرافية من عشرينيات القرن العشرين يظهر منها أن هذا النمط من العمائم ليس جديدا. والعهدة على جبوري إذ يقول بوجود دلائل على وجود عمائم بالغة الطول إلى حد متطرف (أطول بكثير من ثلاثة أمتار)، بل طالت عن ذلك في القرن العاشر، حيث اكتسب الطول هيبة. وقد استخدمت الكثير من الألفاظ للإشارة للعمامة في الشعر الجاهلي، وكانت تلبس بعدة طرق، وكان لها عدة ألوان حسب اختيار من يلبسها. أشهر الألوان وأكثرها شيوعا اللون الأسود أو الأبيض. وحين يتوفى الرجل، تسير جنازته وقد زينت عمامته الجزء المرتفع من غطاء تابوته والموجود جهة الرأس، وكانت توضع على قبره بمثابة علامة، أو يحفر تمثال لعمامة بديلة ويوضع على رأس قبره (انظر وانظري *Jubouri 1989: 208*).



شكل ١٦: رجل من الرشايدة يرتدي عمامة. الصورة بكاميرا و. يونج، ونعيد طباعتها بإذن منه.

كتب يونج "أضاف معظم الرشايدة في السنوات الحديثة ارتداء طواقي من اللباد الملون يلفون حولها عمائمهم المميزة لهم، وهم يستوردون تلك الطواقي من المملكة العربية السعودية" *(Young 1996: 28)*. والعمامة تميز رجال الرشايدة عن جيرانهم الهدندوة (وهم جماعة غير عربية) وعن السودانيين العرب *(Young 1996)*.

ويصف يونج بالتفصيل قناع المرأة الرشايدية المتزوجة المسمى باسم **الجناع**(١٠٦). "يتكون **الجناع** من أسطوانة من القماش الأسود تتهدل عند طرفها السفلي، لتغطي الأكتاف، والصدر، والظهر، وتضيق عند طرفها العلوي، لتلف بإحكام حول الوجه. وفتحته السفلى أوسع بكثير من فتحته العليا إلى حد أن هذا الرداء يشبه مخروطا مجوفا قطع جزؤه العلوي. تجعل المرأة هذه الأنبوبة المخروطية تنزلق على رأسها، ثم تغطي قمة رأسها بالجزء الخلفي لفتحتها العليا. ثم تجذب الطرف المقابل لهذه الفتحة إلي أسفل عبر وجهها إلى أن يشد بإحكام عند ذقنها. ويمكن جذب بعض القماش المتهدل تحت ذقنها من خلال الفتحة، مما يؤدي إلى تكوين شبه دائرة مشدودة بإحكام عبر أنفها وفمها. وما أن يكتمل ارتداء **الجناع** حتى يصير محكما إلى درجة أن من تلبسه لا تتمكن من فتح فمها على اتساعه. وجميع نساء الرشايدة تقريبا يرتدين أنواعا سادة ومزينة من هذا **الجناع**. **الجناع** المزين يشغل بمئات من الخرزات الصغيرة تشكل إطارا حول وجه من ترتديه" ***(Young 1996: 28-9; Young 1994:66)***.

وقد لاحظ يونج أن التعبير عن النضج لا يحدث من خلال العمر حسب التقاويم الزمنية وأعياد الميلاد(١٠٧). يوضح يونج في تقريره الإثنوغرافي عن

الرشايدة أنهم يقسمون دورة حياتهم إلى مراحل، مثلهم مثل بعض الجماعات الأخرى عبر الثقافات، وكل مرحلة من هذه المراحل يرتدون لها كساء خاصا يكون علامة عليها. "الرضع (**البذران**، وتعني حرفيا البذور الصغيرة) يرتدون رداء فضفاضا شبيها بالجلباب يسمى **ثوب**، ويظلون يرتدونه ماداموا عاجزين عن الكلام والمشي جيدا ولم يتدربوا بعد على استخدام المرحاض" *(Young 1996: 45)*. وبعد أن يتدرب الأطفال على استخدام المرحاض، يلبسون ملابس طويلة تغطي أرجلهم وتربط على وسطهم أنواع من الملابس، تكون لدى البنات تنورة طويلة (**طيشةً**)، ولدى الأولاد قميصا مع بنطلون طويل (**سروال**) *(Young 1996: 45)*.

مرحلة الحياة التالية التي حددها يونج تضاف فيها إلى ملابس الأطفال أغطية الرأس، فترتدي البنات قطعة قماش كبيرة سوداء أو ملونة (**جرجوش**) على رؤوسهن وأكتافهن، مع تثبيت أطرافها بدبوس. يمر هذا الجرجوش فوق رأس البنت ويتدلى على كتفيها وصدرها. أما الأولاد فيغطون رؤوسهم بطواقي مشغولة بالتريكو (**طاجية**). ومع المزيد من نضج الفرد، تضاف إلى الكساء قطع جديدة. وكلما ازداد العمر ازدادت قطع الملابس. والمراحل الأعلى في النضج علاماتها إضافة المزيد من قطع الملابس. "تضيف البنات أولا 'حجاب العذراء' (**مُنجب**)[١٠٨] إلى مجموعة ملابسهن، ثم يضفن إليها جلبابا أسود (**الثوب**) يغطيهن من العنق حتى الكاحل. ويضيف الصبيان إلى ملابسهم **ثوبا** أبيض أولا، ثم يتبعونه **بعمامة** بيضاء طويلة، يلفونها حول طواقيهم المنسوجة بالتريكو" *(Young 1996: 46)*. ويلاحظ أن كلمة **ثوب** هي الكلمة العربية التي يستخدمها الرشايدة لكل من النوعين (الرجال والنساء).

يلاحظ يونج أن الرشايدة أنفسهم يعترفون صراحة بالرابطة التي بين الكساء والنضج. وهم يكشفون عن تلك "المعرفة" في نقاشاتهم عن التقدم في السن وفي سياقات ترتيب الزيجات لأولادهم. فمثلا، حين تفكر أم من الرشايدة في من يمكن أن تكون من بين البنات زوجة لابنها، تستفسر عن سنهن، لا بالتقويم الزمني، بل من حيث ما يرتدين من ثياب. "**فالبنت أم طشيش** 'العذراء التي ترتدي التنورة' صغيرة جدا، و**البنت أم جرجوش** أكثر نضجا من سابقتها، و**البنت أم نَجَاب** 'العذراء التي ترتدي **المُنجَب**' تكون قد اقتربت من سن البلوغ؛ وبدأ ثدياها في الظهور، ولابد أن تتغطى بكل من **الجرجوش** والجزء السفلي من **المُنجَب**. و**البنت أم ثوب** 'العذراء التي ترتدي **الثوب**' تكون جاهزة للزواج" *(Young 1996: 46)*. ومن المثير للاهتمام كيفية تلاعب الرشايدة باللغة باشتقاق أفعال من أسماء شائعة الاستخدام تشير إلى مختلف قطع الثياب. فهذا يشير إلى تميز الخاصية الإجرائية الكامنة في أطوار نمو الفرد حتى النضج "بعلامة" واضحة، وإلى كيف تكون مستويات النمو تلك مصحوبة بتغيرات في أنماط الملابس، وكما يوضح يونج، تكون مصحوبة بتوقعات حول مستويات المهارة والقدرة، والإسهام في العمل، والسلوكيات *(Young 1996: 45-47)*.

ومن الواضح أن الحجاب في حالة الرشايدة (ونسج الملبس لاتخاذه مأوى أو غطاء للإبل أو ثيابا للآدميين) لغة توصل مستويات من النضج في دورة حياة الأفراد لتقرر مكانتهم ومكانتهن وتعبر عن هوية الجماعة، حيث إن الجماعات المختلفة تنسج على خيامها وملابسها أشكالا مختلفة. ونقول بغرض المقارنة والإيضاح إن ثقافة المسلمين من غير العرب التي تشترك

معهم في ممارسة تحجيب النساء يمكن أن تقدم تصورات عن ما يرمز إليه "الحجاب" وما توصله "لغة التحجب" صراحة، مع أخذ اختلاف السياق الثقافي في الاعتبار.

أجرت شارما *(Sharma 1978)* دراسة في جنوبي آسيا في قرية غانياري الواقعة في جبال الهيمالايا، تصف فيها ممارسة معينة اسمها **الغونجات**، وفيها يتولى سلوك "التحجب" كشف تفاصيل وتوصيل معلومات صريحة، تتعلق في هذه الحالة بعلاقات القرابة والقيود السلوكية بدلا من مستويات النضج، كما هو الحال لدى الرشايدة. يشير مصطلح **غونجات** إلى ممارسة تحجب المرأة بمقتضاها وجهها عن جميع ذوي القربى من الذكور الأكبر سنا من زوجها. وتقول شارما إن "**الغونجات** تحد من تعامل النساء صغيرات السن مع الذكور كبار السن، خاصة الذكور كبار السن من الطوائف العليا، أي هؤلاء الذين من المتوقع أن يمارسوا أكبر قدر من القوة في المجتمع المحلي" *(Sharma 1978: 218)*. وتكتب شارما أن من المدهش أن سلوك التحجب الذي يشمل تلاعبا فضفاضا بالحجاب في حالة الغانياري –وهو ليس مجرد حجاب في حد ذاته– له مصطلح يدل عليه، ألا وهو "**غونجات نيكالنا**"، "ويعني أن تجذب المرأة حافة الوشاح فوق وجهها بحيث تحجبه تماما" *(Sharma 1978: 218)*. وتحدد شارما سياقات القرابة التي تمارس فيها المرأة المتزوجة **الغونجات**، إذ يحدث هذا "أمام والد زوجها، وأخيه الأكبر وأعمامه وأخواله، بل وأمام معظم الرجال كبار السن من أهل القرية التي تزوجت فيها" *(Sharma 1978: 218)*. وقد ذكر هذا التلاعب الفضفاض بالحجاب في بعض الدراسات الإثنوغرافية التي أجريت في أماكن

أخرى، لكن لم يحدد لفظ معين للإشارة إلى هذا السلوك في تلـك التقـارير الإثنوغرافية. يشير هذا إلى أن دراسة الحجاب باعتباره قطعة قماش ثابتـة تغطي أجزاء معينة من الرأس والجسد ليس كافيا لفهم هذه الظاهرة.

وكما هو الحال في حالة النساء اليمنيات اللاتي درستهن كارلا مخلوف والتي سبق لنا وصفها، تصف شارما أمرا شائع الحدوث، إذ عندما تتجـاذب النساء أطراف الحديث مع بعضهن البعض بشكل غير رسمي، فإنهن يتوقفن عن حديثهن بشكل مفاجئ، ويسرعن بتحجيب أنفسهن حين يمر رجل كبيـر السن بالفناء الذي يجلسن فيه. تفسر شارما هذا السلوك بأنه مثال لـ "إسكات صوت" النساء و"تقييد تصرفاتهن" *(Sharma 1978: 218)*. لكنني أجد أن هـذا السلوك يوضح شيئا آخر. الأسئلة الإثنوغرافية الحرجة هي: من هو الرجل كبير السن الذي مر بالنساء؟ هل هو قريب بالدم أم بالنـسب؟ ومـا مكانـة طائفته **مقابل** طائفة هؤلاء النسوة؟ هل هو من القرية التي ولدت المرأة بـين ظهرانيها أم من قرية زوجها؟ والتحجب يجيب عن هذه الأسـئلة[١٠٩] وهـو يتعلق بالاحترام والسلطة وعلاقاتها في جماعة النسب ومكانة القرابة.

وتلاحظ شارما أن تقـارير أخـرى *(Hitchcock and Minturn 1963; Jacobson 1970)* تعطي كما طيبا من المعلومات المفيـدة عـن ممارسـات التحجب وتكشف عن وجود شيء من التنوع في طريقة ممارسة **الغونجـات** في مختلف مناطق شمال الهند، لكنها ترفض تحليلهم للتحجب باعتباره "سلوكا لتجنب الغير" أو "تقنية لإبعاد النـساء". وتـرى أن هـذه الأفكـار متـأثرة بالإسهامات التي قدمها رادكليف-براون وميرفـي *(Radcliffe-Brown 1952; Murphy 1964)*، في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية. لكن شارما قلقة، وهي محقة في قلقها، على إهمال معظم التقارير الإثنوغرافية الموجودة عن مجتمع

جنوب آسيا لذكر هذه المؤسسة الهامة، التي تربط ما بين سلوك الاكتساء، ومواقع الناس من سلسلة القرابة والمكانة الطائفية. وتلاحظ كيف يتحول موقع المرأة بعد زواجها وكيف يتجلى ذلك في سلوك "تحجبها" أمام أنسبائها. والمثال الذي ضربته في دراستها الإثنوغرافية عن كيف "لا تحجب المرأة نفسها أمام **البيكي** الذين تنتمي إليهم (رجال القرية التي ولدت بين ظهرانيها) ليس مثالا قليلا *(Sharma 1978: 251)*. من المهم أن يطلق لفظ واحد على فئة من الناس ليكون علامة على تميزها الشديد عن غيرها، وبالتحديد "رجال قريتها التي ولدت بين ظهرانيها". وتشكل الممارسة (التحجب) الزواج من خارج القرية، إذا جاز لنا القول. من الواضح أن التحجب نظير لسلوك القرابة. ويزداد التعبير عن التمايز في ملاحظة شارما أن اسم الزوجة الشخصي يتحول عند الزواج ليصير "زوجة فلان الفلاني"، وهو أمر لا يختلف عما تفعله نساء الغرب، التي يصير اسم المرأة المتزوجة منهن "السيدة (مسز) فلان الفلاني" بعد زواجها. لكن بينما يعبر دمج اسم الزوجة في اسم الزوج في بلدان الغرب عن تأكيد ارتباطهما، الذي تأخذ المرأة بمقتضاه هوية زوجها، فإن تحويل التسمية في الحالة الهندية يتسق مع الحدود الحادة التي تميز الأقارب بحكم الميلاد غن الأقارب بحكم النسب. والتحجب سلوك طقسي مركزي في حفلات الزفاف، يجمع ما بين طرفيه. "[في] طقوس الزواج، يربط حجاب العروس بوشاح العريس وهما يمران حول النيران التي توقد ابتهاجا بالزواج. وحين يصلان إلى مدخل فناء بيت الزوج بعد انتهاء الاحتفال، يدخلان البيت وقد ربط حجابها بوشاحه، وبذلك "تربط عقدة النكاح" *(Sharma 1978: 231)*. الحجاب والوشاح هنا يرمزان إلى الارتباط الجديد بين المرأة وزوجها وإلى تعريفها الجديد باعتبارها جزءا من جماعة زوجها.

والسياق الثقافي ذو صلة بهذا الموضوع. ففي حالة الرشايدة، المخيم ليس مقسما من داخله تقسيما طبقيا، وأنماط الكساء والسلوك لا يتجلى فيها التقسيم الداخلي للمخيم، بل تميز هذه الأنماط الرشايدة عموما عن غيرهم من الناس وتميز كل جماعة من جماعات الرشايدة عن غيرها من الجماعات. وفي حالة شمال الهند، كما يظهر من التقرير الإثنوغرافي الذي كتبته شارما، يميز التحجب القرابة بالدم عن القرابة بالنسب، والرجال عن النساء، وطائفة عن أخرى. فتكتب شارما مثلا أن المرأة في قرية زوجها يجب عليها أن تتحجب أمام فئة من الرجال (جميع من يحرم عليها إقامة علاقات جنسية معهم). لكن رجال الطوائف الدنيا يمكن أن يروا وجهها، لكن من المؤكد أنهم لا يمكن أن يقيموا معها علاقات جنسية لأسباب ترجع إلى مكانتها الاجتماعية المرموقة. "فالمرأة البراهمية في غانياري لن تتحجب أمام رجل من طائفة أدنى من طائفتها في قرية زوجها، حتى ولو كان هذا الرجل أكبر سنا من زوجها وكان يعامل زوجها على إنه في مقام "ابن أخيه". لكن المرأة من طائفة الحلاقين تتحجب أمام الرجل من طائفة البراهما الذي يناهز نفس عمر زوجها أو يكون أكبر منه سنا" *(Sharma 1978: 224)*. وفي حالة التساوي في المكانة الطائفية بين أهل نفس القرية يوجد تحجب متبادل. فطائفة عمال الصناعات الجلدية، وهي أدنى الطوائف في غانياري وتعتبرها بقية الطوائف طائفة منبوذين، ونساء الشامار المنتميات إلى هذه الطائفة "المتزوجات منهن في غانياري يتحجبن بلا استثناء عن الرجال الأكبر سنا من أفراد بقية الطوائف في القرية ... [و] يراعين الاحترام الشديد في سلوكهن" *(Sharma 1978: 224: 5)*. توجد هنا ثلاثة أشكال من تدني المكانة تفعل فعلها في نفس الوقت: الدنس مقابل الطاهر، والصغير مقابل الكبير، والأنثى مقابل الذكر.

ويؤكد **الغونجات** أيضا أن علاقة المرأة بالقرية تنعقد من خلال زوجها، وأن مكانتها تتحدد من خلال زوجها، إذ تتحدد فئات الرجال الذين يجب أن تتحجب أمامهم عن طريق علاقتها بهم *(Sharma 1978: 230)*. وهكذا ينم التحجب عن طبقات متقاطعة متنوعة من العلاقات(١١٠) التي تميز المجتمع كما يميز البنية الثقافية لهوية المرأة التي تكتسبها بالميلاد وهويتها التي تكتسبها بالزواج.

لكن المرأة لدى الرشايدة عكس ذلك، فهي مثلها مثل جميع نساء العرب عموما، مستقلة ذاتيا اقتصاديا قبل زواجها وبعده. يستمر تعريف المرأة من الرشايدة بعد زواجها باعتبارها عضوا في الجماعة التي ولدت بين ظهرانيها، ولها الحق في أن تستقل ذاتيا بخط "ائتمان" باسمها الذي كان لها قبل زواجها، ولا تخلط ما في كيس نقودها بما في كيس نقود من انتمت لهم بحكم الزواج "ميزانية الأسرة". وتتجلى في سلوكيات الاكتساء تلك السمات الثقافية.

الدلائل الموجودة غير واضحة بشأن متى أخذت النساء العربيات بالتحجب ولا بشأن المدى الذي وصلت إليه ممارسة التحجب عند ظهور الإسلام. توجد مراجع متفرقة تشير إلى أفراد من النساء في فترة ما قبل ظهور الإسلام، مثل الإشارة إلى هند، زوجة النعمان ملك الحيرة *(Stern 1939a: 109)*. يقارن المرجع بين هند وبين نساء حمص في سوريا، اللاتي زعم المرجع أنهن كن يتحجبن في المجال العام. استخدمت كلمة **نصيف** في الحالتين للإشارة للحجاب، (وهو لفظ غير شائع، ولا يستخدم في غير تلك المناطق، حسب علمي)، ومن حالة هند، يتضح من النص أنه كان شكلا من أشكال حجاب الرأس أو رداء كانت تحجب به نفسها. وكانت نساء

حمص يعتبرن من ذوات المستوى الاجتماعي الرفيع، مثلما كانت هند. تذكر جيرترود ستيرن *(Stern 1939a)* نقص الدلائل فيما يخص متى أخذت نساء العرب بالتحجب والمدى الذي وصل إليه تحجبهن قبل ظهور الإسلام. وتلحظ ستيرن أن هذه العادة "من المرجح أنها كانت مقصورة على النساء ذوات المكانة الاجتماعية المعينة" *(Stern 1939a: 109)*. لكن مراجع الشعر **الجاهلي** (قبل ظهور الإسلام) تشير إلى وجود ألفاظ دالة على تحجيب الوجه بالإشارة إلى النساء البدويات لثلاثة أو أربعة قرون على الأقل قبل الإسلام.

من العوامل المرتبطة بالتحجب بوضوح تمايز المكانة، كما اتضح من الدراسة التي أجرتها شارما في مجتمع محلي قروي من مسلمي شمال الهند *(Sharma 1978)*. هذا المجتمع مقسم بصرامة إلى شرائح اجتماعية ويتمايز وفقا للطائفة، وللأقارب بالنسب مقابل الأقارب بالدم، والرجال مقابل النساء، إلخ. وقد كشف نفس العامل أيضا في دراسة أجريت عن الطوارق البربر المسلمين، وهم جماعة أخرى مقسمة بصرامة إلى شرائح اجتماعية.

وللحجاب جوانب أخرى. تكتب شارما في تقريرها أن الكثيرات من النساء قد بدأن ارتداء **الدوباتا** (وهي شريحة ضيقة من قماش ملون تلف حول العنق) وأن من طرق "استفزاز" الفتيات التي تثيرهن وتهينهن إلى أبعد حد خطف **الدوباتا** اللاتي يرتدينها *(Sharma 1978: 232)*. "في غانياري، كثيرا ما تلمس النساء المتزوجات أقدام كبار السن في العائلة بأطراف الشال على سبيل التحية التي تحمل احتراما" *(Sharma 1978: 232)*. وتذكر شارما دراسة مبكرة أجراها أوسكار لويس عن **الهولي**، وهو احتفال يقام في إحدى قرى شمال الهند، وصف فيها النساء وهن يقمن بطقس ساخر في قلب للأدوار،

يضربن فيه أزواجهن وأزواج أخواتهن الكبار بالعصي، لكـنهن كـن فـي الماضي "**قد اعتدن على ضرب أزواجهـن، لا بالعـصي، بـل بـأحجبتهن**" (*Sharma 1978* ومرجعها *Lewis 1956: 233* والتشديد لي). وهذا مثال يرينـا أن الحجاب مرادف للعصا المستخدمة في الضرب.

تقـدم ستيـرن تقـريـرا مـذكـورا فـي **كتـاب الأغـاني** *(1285H: 19, 74 (see Asbahani 1927))* عن حدث جرى فـي سـوق **عكـاظ** الشهير، وهو سوق مفتوح، بشأن امرأة كانت ترتدي حجابا. "فاحتالت عليها ثلة من شباب قريش وكنانة حتى مزقوا حجابها. ويقال إن ذلك الحادث أدى إلى نشوب حرب من الحروب ضد الفجار" *(Stern 1939a: 109)*.

يشير ذلك الحادث إلى أن تحجب النساء العربيات في المجال العام لـم يكن شائعا، وأن غرابة وجود تلك المرأة المحجبة في السوق ربما تكون قـد أثارت حفيظة الشباب لاستفزازها. لكنه يشير أيضا إلى وجود اتصال معتبر بين الجنسين في المناسبات العامة. وللحجاب بعد آخر. فالعهدة على آبوت *(Abbott 1942)* إذ يقول إنه بعد وفاة النبي محمد "صارت أرملته عائشة أكثر نشاطا في المجال العام والشئون السياسية. وقد وصلنا أنها كانت قد غادرت مكة لتوها في إحدى رحلاتها، حين تلقت أخبارا عن مقتل عثمان وهي على مبعدة حوالي اثني عشر ميلا من مكة، علما بأن عثمان كان من صحابة النبي الذين لازموه في حياته، وكان أحد خلفائه. فاستدارت من فورها عائدة إلـى مكة. والمصادر التي يستشهد بها *(Yaqut, Geog., II, 208)* تنقـل لنـا كيـف اتجهت عائشة إلى المسجد، ووقفت في نقطة الحِجْر المقدسة، وهـي حجـر أساس الحرم المكي، التي يفترض أن النبي إبراهيم قد أرساه. ثـم وضـعت

الحجاب بشكل رسمي. ثم اجتمع الناس حولها، وألقت خطابا عاما عن مقتل عثمان *(Abbott 1942: 130-131)*. ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ التطابق بين استخدام عائشة للحجاب لتضفي الصبغة الرسمية على موقعها السياسي على رؤوس الأشهاد، وما ورد عن دخول النبي إلى مكة منتصرا وهو يرتدي **عمامة** سوداء (**صحيح البخاري** ٥٣٦١)، والتي وصفت بأن لها ذؤابة حرة تتدلى حول وجهه. أليس هذا تحجيبا دالا على امتلاك القوة؟

لا يسمح الإسلام بتحجيب الوجه لأي من الجنسين أثناء التعبد عند الصلاة أو في الحج، وهما عمودان من أعمدة الطقوس الإسلامية المركزية التي أمر بها الله المؤمنين من المسلمين. إن الأمر باتباع قاعدة للملابس فكرة مستمدة من الإطار النصي الإسلامي المحيط بفكرة خصوصية الجسد والحياء الأخلاقي. يشار إلى الأعضاء الجنسية للجنسين باسم **السوآت** (ومفردها **سوأة**). وفكرة **العورة** فكرة أكثر إثارة للجدل. جدير بالملاحظة أن كلمة **عورة** لم تستخدم إلا ثلاث مرات فقط في القرآن، في ثلاثة سياقات مختلفة: أحدها عند الإشارة إلى الرجال الذين يقحمون أنفسهم على خصوصية النساء في وقت يكن فيه كاشفات عن أجسادهن (سورة النور: ٣١)، وفي مرة أخرى وردت كلمة **عورة** إشارة إلى تعرض "البيوت" للسرقة والاقتحام، وذكر هذا في سياق الحرب (سورة الأحزاب: ١٣)، أما الثالثة فذكرت إشارة إلى الخصوصية الجنسية التي حددت السورة فيها ثلاث لحظات معينة وأشارت إليها بلفظ **عورات** (صيغة الجمع من **عورة**). تضم تلك السياقات ثلاث لحظات على مر اليوم لابد للمرء فيها أن يستأذن قبل الدخول إلى أجنحة النوم (سورة النور: ٥٨). وقد كانت فكرة **العورة** موضوعا لخطاب حام وتفاعلات ساخنة نتيجة لإكثار الكتابات من ذكرها بطريقة مضللة، والتي

يبدو أنها أتت من مصادر ثانوية ومتأخرة. ولابد من ملاحظة أن وصف جسد المرأة بأنه عورة لم يأت من القرآن، وكلمة "ضعيفة، أو عرضة للأذى" معنى ضمني أقرب لاستخدامات كلمة عورة في السياقات العديدة، وهو من ثم أكثر دقة من كلمة "عيب" شائعة الاستخدام.

لا يصف الإسلام أيا من النوعين (الرجل والمرأة) بأنه طاهر أو دنس. وهذه الأوصاف – التي ترقى في ثقافات أخرى إلى مرتبة الخصائص الثابتة– ليست كذلك في الإسلام، بل إن أجساد (الرجال والنساء) توصف وصفا فضفاضا بأنها تكون في حالة طهر أو دنس، وهي حالات مؤقتة. تنتهي حالة الدنس بتوقف إفراز السوائل الجسدية، وعلامة انتهائها الاغتسال الطقسي. ونزول إفرازات جسدية من الجنسين كليهما تضع الشخص مؤقتا في حالة دنس. إن التعارض الثنائي الثابت بين الطاهر مقابل الدنس، خاصة عندما يربط بين النساء والدنس، ليس عربيا ولا إسلاميا[١١١].

وكما ناقشنا في القسم الذي يتناول الأصول المقدسة، خلق الزوج البشري الأول من نفس واحدة، وانحدر منهما بقية الجنس البشري. وبعد عصيانهما للرب، "جردا" كلاهما من ملابسهما، وظهرت لهما سوآتهما (أعضاؤهما الجنسية) "ورأياها". وتلا ذلك خروجهما من الجنة ليعيشا حياتهما على الأرض. ومن خلال تلك الأحداث المنشئة لأصل الإنسان، ينسج الإسلام أفكارا عن خصوصية الجسد، والطبيعة الجنسية للبشر، والسلطة الإلهية.

إن المملكة الإلهية للرب كلي القدرة والمنزه عن أي شبه بالإنسان مملكة منفصلة وبعيدة عن العالم الفاني الذي يعيش فيه البشر، وقد عبر القرآن عن ذلك في سورة الإخلاص آية ٢. ولا يقبل الله الشرك، وهي كلمة

مشتقة من الجذر (شَ-رَ-كَ) (بمعنى يشارك)، وتعني المشاركة في السلطة الإلهية أو القوة الربانية. المشاركة ترسي نظاما في عالم البشر الفانين. يمكن أن يوجد على الأرض ممثل لهذه السلطة [مثل **الخليفة** مثلا] لينفذها، لكن ليس ليشرع لها أو يشارك فيها. ويوصل الرب رسالته للبشر الفانين بطريقة أو بخليطٍ من ثلاثة طرق: التجلي (عن طريق الملائكة)، وإرسال رسول، ومن خلف حجاب (سورة الشورى: آية ٥١). ويقول الله للنبي محمد في آية من القرآن:

> يا أيها النبي، لم تحرم ما أحل الله لك؟ (لماذا تمنع ما سمح به الله؟)

هذه الآية ترسي دعائم أعلى مصادر السلطة.

وفي العبادات التي يؤديها الفرد وحده أو في جماعة، في الصلاة أو في الحج، توجد قواعد لتنظيف أعضاء معينة من الجسد، وتوجيهها جهة ما، وإخفائها، والجنسان كلاهما يتبعان ترتيل **القرآن** على قدم المساواة. لابد أن يخفي الجنسان منطقة الأعضاء الجنسية. ومما له دلالة أن في **الحديث** إشارات إلى ما يصح للرجال ارتداؤه أكثر من الإشارات إلى ما يصح للنساء ارتداؤه، سواء في العموم أو خاصة أثناء الصلاة، لمنع كشف منطقة أعضائهم الجنسية (**صحيح البخاري** ٥٣٧٢، ٥٣٧٣). واللون الأبيض هو اللون المفضل للجنسين. على النساء أن يتغطين من الرأس حتى القدم، مع ترك الوجه والكفين بدون غطاء، وهذا أمر واضح لا غموض فيه.

أما عن الرجال المسلمين، فأدنى قدر أمروا بتغطيته من أجسادهم يمتد من السرة حتى الركبتين. وعلى المسلمين (الرجال منهم والنساء على قدم

المساواة) أن يتطهروا ويتطهرن قبل البدء في التعبد (أي أن يكونوا ويكن في حالة نظافة، وفي حالة خلو مؤقت من النزعــات الجنـسية). والإفــرازات الجنسية وغيرها من إفرازات الجسد تنهي حالة التطهر للجنسين كليهما. وفي الحج، يكون الشخص في حالة **إحرام** بعد الاغتسال الطقسي، وارتداء ملابس تتفق مع القواعد الموصوفة لملابس الحج، واتباع شعائر معينــة أمــر بهــا الحجيج وتلاوة أدعية معينة. وقد ورد في الحديث (**صحيح البخاري** ٥٣٥٦، ٥٣٥٨) عن **الإحرام** أن على الرجال ألا يرتدوا **قميصا** (يكسو الجزء العلوي من الجسم)، ولا **سروالا** (بنطلونا)، ولا **عِمة** ولا **بُرنُسا** (عباءة بزعبــوط)، ولا **خفا** (مداس مخيط). تتضمن قواعد الملبس في **الحج** بالنسبة للرجــال أن يستبدلوا بملابسهم العادية قطعتين غير مخيطتين من القماش تلتفــان حــول الجسم، **الإزار**، الذي يمتد من الوسط إلى القدمين، **والرداء**، الذي يغطي أحد الأكتاف والجزء العلوي من الجسم. والمرأة أيضا تستبدل بثيابهــا العاديــة ملابــس **الإحرام**، فلو كانت معتادة على ارتداء حجاب يغطي وجهها (**نقاب**، أو **لِثمة**، أو **برقع**) عليها أن تنزعه، لكن عليها أن تغطي رأسها وشــعرها. والجنسان كلاهما يرتديان اللون الأبيض، وينزعان الحلي، ويمتنعــان عــن استخدام العطور.

إن أداء **الحج** أمر ذو أهمية خاصة بالنسبة للمسلمين. وعادة ما تحتفي عائلات **الحجاج** ومجتمعاتهم المحلية بهم وبهن احتفاء عاما مليئا بالكثير من مظاهر الابتهاج. وتتغير مكانة **الحجــاج** إلى الأبد، فيكتسب الرجل منهم لقب **الحاج**، والمرأة لقب **الحاجة**. وتصير تلك الألقاب والمكانة المرتبطة بها ثابتة لا تتغير بعد أداء العمود الخامس من أعمدة الإسلام الخمس، وهو أمر عادة

ما يتم في الكِبَر. وبعد أن تتم النساء **الحج**، يرتدين ملابس مختلفة في حياتهن اليومية (أكثر وقارا وحشمة). تظهر في شكل ١٧ صورة معتادة لكل الجدات المسلمات، ترتدي صاحبتها غطاء رأس أبيض، ولا تضع أي مساحيق زينة، وترتدي معطفا أسود (انظر وانظري شكل ١٧). يبدو الأمر كما لـــو كـــان المرء حين يسمو إلى هذه المكانة لا "يتحرك بعدها خارجا وداخلا" من الحيز الدنيوي إلى الحيز المعتاد. اعتادت المسلمات في الماضي **الحج** حين يكبرن في السن، أما حين تصير المرأة المسلمة **حاجـــة** وهي لا تزال منشغلة بأمور الحياة الدنيا، فتظل دائما في مكان مقدس على الأرض.



شكل ١٧: حاجّة ترتدي ملابس تشير ضمنا إلى تغير مكانتها بعد حجها إلى مكة. شكرا لمركز النيل للأبحاث.

٧ ـ حجاب الذكورة

الحجاب من الموضوعات التي تكاد الكتابات البحثية تكون قد تناولتها من واحد من ثلاثة منظورات: الدراسات الدينية، والدراسات التي تتناول منطقة جغرافية معينة، ودراسات المرأة. وهذه المنظورات قد وضعت الحجاب على التوالي في إطار المصادر النصية، والمصادر التي تناولت منطقة الشرق الأوسط، والمصادر التي تناولت النوع (من رجل أو امرأة). أما المدخل الأنثروبولوجي الذي أستخدمه في هذه الدراسة فقد أعاد تأطير كل من السياق الذي يفحص فيه الحجاب والتحجب والأسئلة المصيغة لتوجيه ما يسعى البحث لدراسته.

من نتائج إعادة التأطير مد الدراسة لتشمل النواحي المادية للحجاب (جزء ١) علاوة على معانيه الرمزية. ومن النتائج الأخرى، التي ظهرت في جزء ٢، وضع الحجاب في سياق دراسة الملبس أنثروبولوجيا (أي عبر الثقافات وبطريقة شاملة) وثقافيا (اللباس). والحجاب بصفته شيئا ماديا، غطاء للرأس أو للرأس والوجه، امتد ليشمل أغطية الرأس للرجال، أو أغطية الرأس والوجه لهم. وهذا تحول مهم مستمد من فكرة منهجية، ألا وهي فكرة وفاء الإطار بالحاجة، ومن البيانات الإثنوغرافية.

توجد حقيقة مهمة تتعلق بالحجاب لكنها تُهمَل أو يُغَض البصر عنها، ألا وهي وجود دلائل واضحة على أن الرجال في المجتمعات العربية يتحجبون. وربما أفادنا أكثر أن نفحص غطاء الرأس أو غطاء الرأس والوجه

للجنسين كليهمـــا، بـــدلا مـــن النظـــر في الحجـــاب باعتباره ظاهرة فريدة أو منفصلة تخص النساء، وهو أمر يضلل اتجاه التحليل. المدخل الذي نرسي دعائمه هنا يدمج الحجاب في دراسة المجتمع ويدمج تحجب الرجـــال فـــي دراسة الحجاب. توجد دلائل توضح أن رجال العرب ظلوا يتحجبون لعـــدة قرون على الأقل قبل ظهور الإسلام. ونحن نعرف في علم الأنثروبولوجيا أن رجال البربر في شمال إفريقيا يتحجبون؛ لكن الدراسات تجاهلـــت تحجـــب رجال العرب في الجزيرة العربية، بل لقد زادت في إهمال الأحـــداث التـــي وصلتنا عنها تقارير تفيد أن النبي محمد نفسه حجَّب وجهه فـــي مناســـبات معينة. يؤدي هذا إلى سؤال: ما الحجاب؟ وما الذي يعنيـــه التحجـــب؟ هـــل تحجب النساء هو نفسه تحجب الرجال؟ قصر مدخل دراسات المرأة الحجاب على كساء النساء وسلوكهن، وقدمه دائما باعتباره أمرا يتجلـــى فيـــه خفـــاء النساء عن الأنظار، وغموض هويتهن، وتدني منزلة الأنثى، وقهر النساء في المجتمعات "الأبوية"، أو من المسائل المتعلقة بالإســـلام. هـــذه التفـــسيرات للتحجب التي تخص به نوعا معينا (الرجل أو المرأة) لا يمكنهـــا أن تفـــسر تحجب الرجال. تحجب الرجال حقيقة إثنوغرافية، صارت استثناء، خاصـــة مقابل سوء الفهم الشائع عن أن النساء وحدهن يتحجبن. كيف يمكـــن لهـــذه المداخل أن تستوعب تحجب الرجال؟ لا يمكننا فهم ظاهرة بتجاهـــل جـــنس بأكمله. ولا الأمر -كما هو الحال في النساء في الثقافة- موضـــوع "أضـــف رجالا وقلّب"(*). لا يمكن التوصل إلى حل الحالة المخالفة للمعهود إلا مـــن

(*) فى النص الإنجليزى *"add men and stir"* بمعنى جعل الرجال جزءًا إضـــافيًا مـــن الطبخـــة (المترجمة)

خلال إعادة تأطير تحليلية للمشكلة وفهم الظاهرة قيد الدراسة في إطار شامل، علائقي.

بدأ إدراكي لعدم كفاية التركيز على تحجب النساء حين بدأت مشروع دراستي الميدانية الإثنوغرافية في مصر في سبعينيات القرن العشرين لدراسة الحركة الإسلامية. ثم تحول تركيزي بأكمله بعدئـذ إلـى تجـول الـشابات العلمانيات صغيرات السن خريجات الجامعات إلى ارتداء الحجاب بمثابة زي محافظ. وسرعان ما كشف بحثي الميداني الاستكشافي عن أن الأمر لا يخص الحجاب في حد ذاته، بل يخص القواعد التي يقوم عليها الحجاب وهي التي تستحق توجيه الانتباه البحثي إليها. وما إن تحولت نقطة التركيز حتى اتضح أن الرجال (الشبان العلمانيون وطلبة الجامعات) كانوا يتحجبون هم الآخرون، إذا جاز لنا القول. فقد تحجبوا بمعنى ما ماديا بارتـداء **الكوفيـة** (وجمعهـا **كوفيات**) وغطاء الرأس، الذي استخدموه لتغطية جزء مـن وجـوههم فـي مواقف معينة. من هذه المواقف التي لاحظتها أنا شخصيا وكتبـت عنهـا، موقف حدث في حرم جامعة عين شمس، التي تقع في مدينة القاهرة، وهـو حرم علماني لجامعة علمانية.

حدث ذلك أثناء الفصل الدراسي أثناء فتـرة النـشاط الدراسـي فـي الجامعة، وكنت أنا مشغولة بعملي الميداني، أي إني كنت أقضي وقتي فـي الحرم الجامعي ألاحظ الطلبة والطالبات وأتحدث معهم ومعهن، سواء أعضاء وعضوات الحركة الإسلامية أو غيرهم وغيرهن. وبينما كنت مع الطالبـات في حجرة الطالبات، قرع رجل الباب. هرعت النساء إلى أحجبتهن وأقنعتهن وارتدينها. ومرت لحظات مشحونة بالتوتر والاضطراب، قرع بعدها الرجل

الباب مرة أخرى. وأخيرا، وعلى الرغم من أن الأمر لم يكن قد صار محل اتفاق، دعته قيادات النساء اللاتي كن بينهن إلى الدخول. نظرت إلى خارج الباب، فرأيت رجلا يرتدي **الجلابية** (جلباب فضفاض أبيض يصل طوله إلى الكاحلين وله أكمام طويلة). جذب الرجل **كوفيته** (الشال الذي يغطي رأسه) فوق وجهه ودخل باحتراس شديد، وكان يحتك بالجدار حرفيا ويحاول ألا ينظر في اتجاه النساء حتى وصل إلى ستارة معلقة بالورب في ركن الغرفة. دخل الرجل خلف الستارة وجلس مواجها للنساء من خلف الستارة. أي إن الرجل هو الذي وضع الحجاب على وجهه حين كان مع النساء، وهو أيضا الذي جلس خلف **الحجاب** (الستارة). وظهر ظله وهو يرفع **الكوفية** عن وجهه ويتركها تتدلى على كتفيه، لكنه تركها تغطي رأسه. ثم بدأ في مناقشة سور قرآنية، لاسيما السور التي تتناول **الحجاب**، وفقا لتفسير المودودي لها (انظر وانظرى أيضًا الهامش رقم ١١٩ *(Mawdudi 1972, 1985;)*. وجهت إليه النساء أسئلة، وتحدين برفق بعضا من تعليقاته، لكن يبدو من مجمل الحال أنهن لم يكن يرهبنه ولم يكن خاضعات لما يؤديه. لقد كن ملتزمات بالقواعد التي فرضنها على أنفسهن فيما يخص اللقاءات ذات الصبغة الطقسية بين الجنسين في مجال عام. وبعد حوالي خمس وثلاثين دقيقة، استأذن الرجل، وانصرف بطريقة ذات صبغة طقسية، مشابهة لطريقة دخوله.

وعندما شرع في إغلاق الباب خلفه، بدأت النساء في أخذ راحتهن في نزع أغطية رأسهن ووجههن، وعدن إلى ما كن يفعلنه من أنشطة قبل "مقاطعة" هذا الرجل لهن. كانت بعضهن يأكلن، وبعضهن يتبادلن الحديث والضحك، وبعضهن يغيرن ثيابهن، وبعضهن يتوضأن ويصلين فرادى،

وبعضهن يصلين وراء امرأة تقف بمثابة الإمام، وبعضهن هرعن إلى حجرات الدرس. وقليلات منهن كن يقرأن **سورة النور** في جماعات من اثنتين أو ثلاث، ويناقشن أساس **الحجاب** في المجتمع الإسلامي الأول.

وقد اتضح لي من خلال هذا الحدث، ومن ملاحظتي لغيره من سلوكيات طالبات الجامعة هؤلاء أنني كي أفهم الظاهرة لا يمكن أن أقصر الدراسة على ما هو واضح على السطح أو ما هو واضح بظهوره للعيان (تحجب النساء)، بل لابد من السعي إلى فهم الظاهرة في الدوائر غير الملموسة في قواعدها التي تقوم عليها. وقد كشف هذا عن أن حركة "الملبس" يمارسها الرجال والنساء، وأن ظواهرها متماثلة بين الرجال والنساء كليهما.

كان إدخال الرجال في إطار الدراسة اكتشافا مهما لفهم الظاهرة في مجملها. وقد امتد ليشمل فحص فكرة الحجاب والتحجب تاريخيا، وإثنوغرافيا، وعبر الثقافات، باستخدام فكرة إدخال الجنسين كليهما في إطار البحث، ودراسة الأبعاد غير الملموسة للحجاب. أدى استكشافنا للبيانات الإسلامية النصية إلى مزيد من الاكتشافات. فمثلا، ذكرت بعض المراجع أن النبي حجَّب وجهه في بعض المناسبات. وورد في **الحديث** (**صحيح البخاري** ٥٣٦٠؛ وأبو داود ٣٥٦١) أنه قد اقترب مرة من بيت أبي بكر **متقنعا** (حاجبا وجهه بحجاب). وذكر **صحيح البخاري**، وهو من مصادر **الحديث** مرة أخرى ورد فيها عن النبي أنه دخل على عائشة، **ووجهه مغطى بثوبه**، فوجد عبدين يقرعان الطبول ويرقصان. وكان والدها أبو بكر حاضرا (**صحيح البخاري** ٩٣٤).

لقد أعطت مصادر **الحديث** حيزا كبيرا لملابس الرجال، لكنها لم تذكر تغطية وجه الرجال إلا بشكل محدود. ورد في **ابن الحاج** (١٩٦٠: ١،

١٣٤) أن الإمام الطرطوشي ذكر أنه بلغه حديث نادر جاء فيه أن "النبي محمدا أمر **بالتلحي** ونهى عن **الاقتعاط**". وكان هذا الحديث يشير إلى **عمامة** الرجال. **التلحي** كلمة مشتقة من جذر بمعنى لحية، ويعني أن يلتحي الرجل باستخدام الجزء المتدلي من **العمامة**، و **الاقتعاط** كلمة مشتقة من جذر معناه "يقطع"، ويعني أن يلف الرجل القماش بأكمله ليكون غطاء للرأس، دون أن يترك أطرافا متدلية على جانبي الوجه. وكما لاحظنا في مختلف المراجع التي ذكرت في هذا الكتاب، يشير هذا إلى أن النبي محمد كان يفضل طرازا معينا من طرق لف القماش حول وجه الرجال.

لكن ابن الحاج أخذ موقفا قويا ضد تغطية الرجال لوجوههم بالفعل. وقد انتقد الرجال الذين يرتدون ملابس واسعة فضفاضة بأكمام متسعة، وهؤلاء الذين يلفون **العمامة** "كما لو كانوا سيختنقون بها"، وينشغلون بترتيب أطرافها، التي تسقط مع هبوب الرياح وتكشف الوجه، "بالضبط مثل النساء المحجبات (الكلمات المستخدمة هنا هي **القناع** و**الخمار**) اللاتي يخشين كشف رؤوسهن ووجوههن" *(Hajj 1960: 1, 134)*.

وكما يتضح من الشعر العربي، يبدو أن **الخمار** (غطاء رأس النساء) قد وجد لبضعة قرون على الأقل قبل تكوين المجتمع الإسلامي. وعبارة '**تخمرت المرأة بالخمار واختمرت**' تعني أن المرأة قد ارتدت **الخمار**. ويذكر جبوري أن الناس في الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام كانوا يشيرون أحيانا **لعمامة** الرجال باسم **الخمار** (الكلمة المستخدمة للإشارة لحجاب رأس المرأة)، وأن الرجل يمكن له أن **يتخمر بالعمامة** (وهو استخدام لصيغة الفعل من **خمار** بحيث تعني أنه "يتحجب بالعمامة"). وفي بعض الحالات يغطي

الرجال فمهم ووجههم بأطراف **العمامة**، فهم من ثم يُحَجِّبون وُجوههم. وقـد كتب جبوري *(Jubouri 1989: 223)* أنه "ورد أن بعض المحاربين من العرب قد اعتادوا حضور **المواسم** (الاحتفالات العامة) و**الأسواق** (المعارض فـي الأسـواق العامـة) **متقنعين** ("محجبي الوجوه"؛ **يتقنع** صيغة فعل من **قناع**) أو **متلثمين** (**يتلثم** صيغة فعل من **لِثام**)".

من الواضح أن تحجب الرجال لا يقتصر على البربـر الـذين وردت أخبارهم في الدراسات الإثنوغرافية، على الرغم من أن دراسات التحجب قد تجاهلتهم أيضا. وردت أخبار عن شعراء العرب في **الجاهليـة** مثـل عبـد الرحمن المعروف باسم وضاح، وأبو زيد الطائي، والمقَرِئ الكِنـدي أنهـم "كانوا يتحجبون عند حضور الاحتفالات" *(Stern 1939a: 108)*. ومن المصادر الجيدة الكتاب العربي الأصلي المكون من عدة أجزاء، كتاب **الأغاني**، الـذي جمع في عام ٩٧٦ م، والذي يعيد ذكر حكايات، وهو سجل للقصائد والأغاني التي أداها الناس وحكوها في الجزيرة العربية منذ ما قبل ظهـور الإسـلام. يوجد في هذا الكتاب دلائل على تحجب النساء و**الرجال**، على الرغم من أنها دلائل متناثرة وغير مباشرة. "كان أُبَيٌّ من شعراء بلاط الحيـرة، معـروف باسم **المُنَخَّل** *(Stern 1939a: 109. Citing Kitab al-Aghani 1285H: 9, 166 (see Asbahani 1927))*، ويقال إنه قد اكتسب هذا اللقب بارتدائـه **مـُنخُلا** [علـى وجهه]، و**المنْخُل** كلمة معناها الحرفي الغربال، لكن لابد أنها في هذا الحادث تنطبق على قماش شبكي خشن" *(Stern 1939a: 109, n. 1)*.

والتفسير الذي ورد لهذه الممارسة هو أنها "للوقاية مـن شـر عـين الحسود" *(Kitab al-Aghani 1285H: 6, 33 (see Asbahani 1927))*. وقـد أخـذ

ويستر مارك أيضا بالرأي القائل بأن سبب تحجب الرجال هو الخوف من شر عين الحسود *(Westermark 1926: I, 427)*. وتلاحظ كراولي أن "الرجال المتأنقين في الجزيرة العربية في زمن مبكر كانوا يضعون حجابا على وجوههم ليحفظوا أنفسهم من شر عين الحسود" *(Crawley 1931: 76; see also Wellhausen 1897: 196)*. لكن لا توجد أي إشارة في الحديث عن تأثير هذه النظرية على تحجيب النساء، لا في عهد ما قبل ظهور الإسلام ولا فيما بعد ظهوره. ويبدو أن نظرية شر عين الحسود قد قدمت بالنسبة لتحجب الرجال فقط".

والشرح الذي قدمه جبوري يختلف عن الشروح التي اقترحها كراولي، وويلهاوزن وستيرن عن تحجب الرجال باعتباره وسيلة للوقاية من شر عين الحسود، والتي يبدو أنها مستمدة من نفس المصدر. وجبوري خبير بالشعر الجاهلي، وهو يربط بين تحجب الرجال في المعارض العامة وبين حروب القبائل ووجود أشخاص من معسكر الأعداء في نفس الأماكن العامة. واستخدام كلمة متلثم (صيغة الحال من ارتداء اللثام) ورد أيضا في حادث اعتناق كعب بن زهير للإسلام، إذ رأى حينها النبي محمدا وقد وصل إلى المسجد ليؤم صلاة الصبح وهو متلثم بالعمامة (مرتديا للعمامة وجاعلا أطرافها بمثابة اللثام، أو غطاء الوجه).

والعهدة على جبوري *(Jubouri 1989: 119)* إذ يقول إن عددا من الرجال العرب كانوا يعرفون قبل ظهور الإسلام بلقب ذو الخمار (المحجبون). ويذكر على وجه الخصوص الأسود العَنسي (عبد الله بن كعب) وعوف بن الربيع بن ذي الرمحين (الذي ورد أنه كان يعرف باسم "المُحَجَّب" لأنه كان يخوض الحرب وقد ارتدى حجاب زوجته) وكان منتصرا؛ ومن ثم

حين كان رجل يسقط جريحا في الحرب ويسألونه "من الذي طعنك؟" تكون الإجابة "المُحَجَّب".

لا توجد بيانات منهجية كافية لتحديد جميع الأوضاع التي يتحجب فيها الرجال وما لها من معانٍ مختلفة. لكن توجد دلائل كافية توضح أن الرجال قد تحجبوا، وأنهم يتحجبون أيضا في أوضاع معاصرة. الطوارق(١١٢) جماعة من البربر المسلمين المتحدثين باللغات الحامية، وحالتهم معروفة في علم الأنثروبولوجيا. أسماهم الفرنسيون "الرجال الزرق ***Les Hommes bleus***"، وخلدتهم هوليود باعتبارهم "الرجال الزرق المحجبون". ويصف روبرت ميرفي ***(Murphy 1964)*** تنظيمهم الاجتماعي في مقاله الكلاسيكي عن الطوارق. وهم ينتسبون إلى سلسال الأم بحكم تقاليدهم، وينتظمون في عدد من الاتحادات القبلية الكونفيدرالية الكبرى تقوم على أساس الامتداد الإقليمي. والقبائل المكونة للاتحادات وحدات تمتلك كل منها أرضها تحت حكم زعيم تخضع سلطاته للمراجعة والنقد بفضل نزعة المساواة التي يتسم بها الطوارق وقوة الأفراد البارزين في القبيلة. وتنقسم القبائل إلى قبائل فرعية، تعرف باسم جماعات الانحدار عن نسب واحد، ويعترف أفرادها بأن لهم أسلافا مشتركين. "[الـ] وحدة الأساسية لمجتمع الطوارق هي **الإيريوان**، أو المنزل، ويتكون من حوالي ما بين خمسين إلى عدة مئات من الناس يسكنون حول بئر ماء يملكون الحق في التصرف فيه، ويرعون قطعانهم في الأرض المحيطة به" ***(Murphy 1964: 1261)***. وقد تمايز نسقهم التقليدي على أساس الانحدار عن النسب ومن حيث ثلاث طبقات وفقا للزواج الداخلي: النبلاء، والتابعون، والعبيد. قبائل النبلاء هي التي تسود سياسيا، ويعرفون باسم

"**إيماجارين**". وكل قبيلة من قبائل النبلاء تفرض احترامها على قبيلة أو أكثر من قبائل التابعين، بحيث تعمل كل من قبيلة النبلاء وقبيلة التابعين بمثابة كيانات مشتركة في علاقاتهم المتبادلة. ويطلق على التابعين اسم "**إمراد**". ويمتلك أفراد القبائل النبيلة وقبائل التابعين العبيد كل على حدة، ويعمل هؤلاء العبيد رعاة للقطعان، ويطلق عليهم اسم "**إيكلين**" ***(Murphy 1964: 1261)***.

يدرك ميرفي صعوبة تتبع خط الأسلاف بدقة عند تحديده لمنشأ العبيد، لكنه يلاحظ أنهم يشتركون مع غيرهم في لغة الطوارق وثقافتهم. وقد تفتت التقسيم المتجمد تدريجيا وتقلص حجم طبقة العبيد، مما أثر في نمط حياتهم. لكن الأمر كما يلاحظ ميرفي، أنه حتى بعد إنهاء العبودية ظلت مكانة الجماعات موجودة ***(Murphy 1964: 1263)***.

وأهم السمات المميزة والمرئية للطوارق حجاب الرجال، الذي سمى في لهجة العَيْر الخاصة بالطوارق **تيجيلموست** (انظري وانظر شكلي ١٨ و١٩). يتكون ملبس الطوارق من "ثوب داخلي ورداء خارجي فضفاض يمتد من الأكتاف حتى الكاحلين. الثوب الداخلي بدون أكمام، لكن الرداء الخارجي له أكمام واسعة مناسبة جدا لحمل الخناجر الطويلة التي تحمل في أغماد تلتف بأحزمة حول الذراع. وهذه الأثواب تكون إما زرقاء أو بيضاء" ***(Murphy 1964: 1263)***. ويلاحظ ميرفي أن القماش الأزرق المصنوع في نيجيريا والمصبوغ فيها أغلى ثمنا، مما يجعل العمامة الزرقاء والحجاب الأزرق قطعا متميزة من الملابس، تستخدم في مناسبات الاحتفالات.

وتحتاج إجادة ارتداء الحجاب إلى مهارة. "تلف قطعة القماش حول الرأس لتشكل عمامة منخفضة الارتفاع، ثم يجذب طرفها بعد ذلك ليغطي

الوجه، ويسقط الجزء العلوي من قطعة القماش ليغطي الأنف، ويتدلى الجزء السفلي تحت الذقن" *(Murphy 1964: 1263)*. نتيجة لهذا لا يظهر إلا جزء من الوجه، خاصة حين يلفها الرجل لفة أعلى وأضيق، وفي هذه الحالة "لا يترك مفتوحا إلا شق ضيق، بل إن العينين تكادان تخفيان عن الأنظـــار. وتوجــد فوارق ظرفية في الاتجاهات الفعلية نحو الحجاب والكم الذي يكشفه لابــسه من وجهه" *(Murphy 1964: 1263)*.



شكل ١٨: تيجليموست (بلغة البربر) **ولِثمة** (باللغة العربية، يرتديها هنا أحد نبلاء الطوارق علامة على مكانته. © فيكتور إنجيلبيرت ١٩٧٠.



شكل ١٩: لثمة امرأة يمنية. قارنوها مع حجاب الوجه للرجال الموجود في شكل ١٨. ننشرها بإذن من **نساء عمران** للمؤلفة سوزان دورسكي، الناشر مطبعة جامعة أوتا، مدينة سولت ليك سيتي ١٩٨٦ .(***Dorsky 1986***)

الرجال يرتدون الحجاب بشكل دائم: في البيت، وأثناء السفر، في المساء أو النهار، أثناء الأكل أو التدخين، وأثناء النوم، بل إنهم يرتدونه حتى أثناء الجماع الجنسي، وفقا لما ورد في بعض المصادر. وكي يأكل الرجل من الطوارق فإنه "يرفع الحجاب بحرص وبالقدر الكافي لتمكينه من تناول الطعام، لكنه لا يرفعه بقدر يجعل فمه ظاهرا للعيان [لأنه لو] ... خفض حجابه ليأكل [فإنه] يكشف عن تدني مكانته" *(Murphy 1964: 1263)*. ويشرح ميرفي أن الرجل النبيل لا يكشف فمه *(Murphy 1964: 1263)*. ونعيد القول بأن النمط الذي يربط الحجاب (أو غيره من قطع الملابس) بالنضج يوجد أيضا بين الطوارق، وهو أمر وصفه الباحثون بين عدد من الجماعات. الحجاب علامة على النضج. لا يرتدي الشاب الحجاب إلا عندما يقترب من النضج، أي عندما يناهز حوالي السابعة عشرة من عمره. والشبان غير المحجبين والعبيد يؤدون الكثير من الأعمال الوضيعة وأعمال الرعي. ونساء الطوارق لا يرتدين حجاب الوجه مطلقا، لكنهن يجذبن شيلانهن عبر الجزء السفلي من وجوههن حين يعبرن عن شعورهن بالحياء، وهو نمط سلوكي يظهر مرارا وتكرارا في التقارير الإثنوغرافية عن التحجب.

وقد دارت تفسيرات هذه الممارسة حول نوعين من التفسير، أحدهما عن "أصل نشأتها" والآخر عن استخدامها النفعي للوقاية من التعرض لعناصر معينة. والتفسيران كلاهما لا يصمدان للنقد، فنظريات أصل نشأة الحجاب ملتوية ويسهل تفنيدها في التقارير الإثنوغرافية، والتفسيرات النفعية له ليست كافية، فهي لا تفسر لماذا لا توجد هذه الممارسة وسط جماعات أخرى تعيش تحت ظروف مماثلة. بعبارة أخرى، لماذا الحجاب ولا شيء آخر غيره؟

لماذا لا تتحجب نساء الطوارق، اللاتي يعشن تحت ظروف البيئة المادية نفسها؟ وتوجد نظرية أخرى تدعي أن الحجاب يؤدي إلى خفاء لابسه عن العيان وطمس هويته. وتوضح التقارير الإثنوغرافية، أن رجال الطوارق المحجبين، مثلهم مثل النساء المحجبات في غير ذلك من ربوع الوطن العربي، يتعرفون على بعضهم البعض على الرغم من إخفاء وجوههم. فالتحجب لا يخفي الهوية. ويذكر كراولي كيف أن سقراط ويوليوس قيصر قد حجَّبا وجهيهما "في لحظة الوفاة"، باعتبار ذلك عرفا نموذجيا قوميا لدى الإغريق والإيطاليين *(Crawley 1931: 76)*. تنكشف هوية الفرد المحجب من خلال المسافات التي يحرص على تركها بينه وبين الآخرين، والإيماءات، ومن خلال غير ذلك من أعضاء الجسم. وكما يشير ميرفي، فإن قراءة الوجه والفم، التي تستخدمها الجماعات الأخرى في التواصل، تتحول إلى قراءة العينين في حالة الطوارق. والفرد من الطوارق يركز على عيني من يتعامل معه.

ويغدو الحجاب بين الطوارق طريقة معقدة من طرق التواصل. يلبس الحجاب بأقصى ما يمكن من ارتفاع له، وهو يخفي الوجه بطريقة أكثر دقة حين يكون الرجل من الطوارق بين رجال من أقرب أقربائه، ويلبس بطريقة فضفاضة وبمزيد من التراخي حين يكون بين أشخاص أبعد عنه في سلسلة القرابة، وخاصة لو كانوا من غير الطوارق *(Murphy 1964: 1264)*.

والعهدة على هنري لهوت *(Lhote 1955)* إذ يقول إن الحجاب "يجذب لأعلى نحو العينين في حضرة النساء أو في حضرة أشخاص من ذوي الهيبـــة، بينمـــا يكـــون عـــلامة على الألفة إذا أرخاه الرجل إلى أسفل"

(Lhote 1955: 308-309, as quoted in Murphy 1964). ويذهب نيكولايسين *(Nicolaisen 1961)* إلى ضرورة السعي للبحث في النسق الاجتماعي للوصول إلى الفهم المضبوط للحجاب. وقد لاحظ كيف يرتدي الناس الحجاب دائما عاليا وضيقا تحت العينين حين يتعاملون مع شخص غريب (أو فرد بعيد عنهم اجتماعيا)، خاصة لو كان هذا الشخص امرأة. تتميز هذه الحالة في مجتمع الطوارق عن حالة الصديق أو أحد المعارف من غير المتداخلين رسميا في ديناميكيات النسق الاجتماعي. ويتفق ميرفي *(Murphy 1964)* على أن الكثيرين من أكثر المتراخين في تحجبهم كانوا أفرادا من قبائل التابعين الأدنى منزلة أو من طبقة العبيد. والعبيد أيضا لا يتحجبون. "بين جميع الشرائح السكانية لدى الطوارق،.يرتدي الشخص الحجاب عاليا حين يواجه شخصا ذا سلطة أو نفوذ. والطوارق لا ينحنون أمام الزعيم، كما هو العرف بين جيرانهم من الهاوسا، لكنهم يرفعون أحجبتهم إلى قصبة الأنف" *(Murphy 1964: 1267)*.

وكما وضحنا فيما سبق بشأن تحجب النساء، فإن حجاب الرجال ليس شيئا ساكنا أو ثابتا أيضا. فالطوارق "يعَدّلون الحجاب ويعيدون تعديله بصفة مستمرة، فيغيرون من الارتفاع الذي يصل إليه عند ارتدائه، ويسحبون طرفه السفلي، ويضيقون أطرافه تحت العمامة ويفردون ثنياته" *(Murphy 1964: 1266)*.

والخيال الذي يظهر من النظر إلى تحجب الرجال خيال الرجولة والذكورة التي يتمتع بها هؤلاء الرجال وعرب شمال إفريقيا وعرب الجزيرة العربية الذين ارتدوا عمامات وأحجبة وهم يمتطون الإبل أو الخيل. تقول

الأسطورة إن السيد أحمد البدوي، الذي عاش في القرن الثاني عشر، ذهب في رحلة من مراكش إلى مكة إلى بغداد إلى مصر. وقد ارتحل إلى مصر بعد أن رأى رؤية توجهه للذهاب إلى هناك. ركب السيد البدوي جواده إلى طنطا (التي كانت بلدة تقع في شمال الدلتا في مصر وكانت مركزا للتجارة)، كان وجهه محجبا بحجاب من طبقتين أو كان **متلثما** (من الجذر لَ-ثَ-مَ)، أي كان يغطي وجهه بقطعة فضفاضة من القماش تتدلي أطرافها من جانبي عمامته، ومربوطة خلف خلاف فوق أنفه. وعاش في عزلة قضاها في التأمل على سطوح منزل، وكان المريدون يتجمعون حوله.

وانتهى الأمر بتكوين الطريقة الصوفية **الأحمدية**. وقد بجله الناس باعتباره وليا. وبعد موته، بني مسجد فوق قبره، وصارت بلدة طنطا موضعا لزيارة سنوية شهيرة إلى مقامه، حيث يزوره حوالي مليونا زائر يأتون من جميع أنحاء مصر والمنطقة العربية ويمكثون لمدة أسبوع. ويظل الخيال المتعلق به تخيلا للذكورة الفتية، والتُقَى، والتأمل الصوفي. وللسيد البدوي **خليفة** من بين المنحدرين من نسل صحابته، وفي كل عام، يخرج هذا **الخليفة** على رأس مسيرة تبدأ من المسجد الذي بني حول أول بقعة صلى فيها السيد أحمد البدوي عندما دخل إلى طنطا، وتنتهي في المسجد الذي يضم قبره. و**الخليفة** المعاصر يرتدي عمامة في هذه المناسبة، ثم تحفظ هذه العمامة في قبر السيد البدوي حتى يرتديها الخليفة في المناسبة نفسها من العام التالي. ومن المفترض أن هذه العمامة مصنوعة من القماش الذي كان السيد أحمد البدوي يتحجب به في الأصل. وقد اكتسبت هذه العمامة قداسة خاصة، ويتوق الزوار إلى لمسها تبركا. وقد عبر كراولي عن هذا الموضوع بقوله

"كثيرا ما تكون الشارات أكثر قداسة من الشخص أثناء وجوده في موضع السلطة" *(Crawley 1931: 59)*.

وقد قدمت هذا في تقرير إثنوغرافي مرئي عن السيد البدوي وعن الحج إلى مقامه *(El Guindi 1990 (film); see Figure 20)*.



شكل ٢٠: الخليفة في مسيرة مشهودة أثناء **مولد** السيد البدوي في طنطا، وهو يرتدي العمامة "المقدسة". من فيلم **المولد** لفدوى الجندي، وهو تقرير إثنوغرافي مصور. شكرا لمركز النيل للأبحاث.

يعتبر إظهار الشخص لفمه بين أهله سلوكا منافيا للاحترام بين الطوارق. وتحيط باستخدام الحجاب قيود جامدة وذات صبغة رسمية قوية *(Murphy 1964: 1266)*. يرتدي الرجال الحجاب حين يتوددون للنساء (على سبيل تجنبهن طقسيا، لكن على سبيل الكرامة والاحترام أيضا)، وبذلك تضفى الصبغة الرسمية على التودد للنساء وتحفظ كرامة الرجال. ويتجنب الرجل ذكر اسم حميه (الذي يسميه أمرار)، أو قائده، مع الإشارة إلى أنه رأس الأسرة. ويتسم السلوك مع الأنسباء الأكبر سنا بالتحفظ العام ومحو الذات أمامهم *(Murphy 1964: 1270)*. والرجل من الطوارق يغطي فمه ليعلن عن مرتبته وجدارته بالاحترام. توجد لدى الطوارق فكرتان متعلقتان ببعضهما البعض تكونان معا فكرة الطوارق عن السلوك الحميد والاحترام، ألا وهما **تيكيراكي وإيزيمراراك**(١١٣) *(Murphy 1964: 1267)*.

أما بين الرشايدة، فتشكل **الحشمة والتَحَشُد** *(Young 1996)* معنى الحياء المهذب، وكبح جماح الذات والاحترام لديهم. وتوجد أفكار مماثلة لدى الأردنيين القرويين *(Antoun 1968; Abu Zahra 1970)*، والمغاربة *(S. Davis 1983)*، وسكان الجزيرة العربية من بدو وحضريين. وفي المجتمعات ذات التنظيم الاجتماعي الطبقي الجامد مثل الطوارق *(Murphy 1964)* وقرى شمال الهند *(Sharma 1978)*[114] ينقل تحجب الرجال في المجتمع الأول وتحجب النساء في الثاني رسالة عن المسافة بين ذوي القربى وسلوك التجنب الملائم نحو الأزواج وكبار السن من الأصهار. وعموما، لا ينم تحجب النساء أو الرجال عن تدني مكانة أيهما بحكم النوع (من رجل أو امرأة) أو الخجل من الطبيعة الجنسية، بل ينم عن مكانة الفرد بين جماعته أو جماعتها، وهوية

الجماعــة وقــداسة الخصوصية. وسواء تعلق الأمر بدخول النبي إلى مكــة أو بروز عائشة لإلقاء خطاب سياسي عام، يــصير التحجــب أداة لإضــفاء الصبغة الرسمية على التواصل ووسيلة لإضفاء الطابع الرسمي الطقسي على مكانة الفرد وعلى هوية جماعته أو جماعتها. لكن حين يجتمع الجنسان معــا في وقت ومكان مقدسين لعبادة الله، فإن الشيء المكاني المركزي في الحــج، ألا وهو **الكعبة**، تتحجب هي نفسها، وتصير تعبيرا مجازيا عن الخصوصية المقدسة في المجال العام.

وإجمالا لما قيل، الحجاب في الحيز الاجتماعي يتعلق بالخــصوصية، والهوية، ومكانة ذوي القربى، والرتبة، والطبقة. ولو نظرنا إلى أنماط سلوك التحجب في مختلف التقارير الإثنوغرافية والأمثلة التي قــدمت فــي هــذه الدراسة، يظهر لنا موضوع آخر، ألا وهو الحجاب بوصفه رمزا للقوة. يمنح الرشايدة جوائز مالية لأفضل من ترقص من النساء في المجال العــام فــي حفلات الزفاف، ويثبت مبلغ الجائزة بدبوس في **ملايتها**. وكانــت مــسلمات الهند فيما مضى يضربن أزواجهن **بأحجبتهن** بمثابة أحد الطقــوس. وفــي البحرين، تربط القرويات مفتاح قفل المنزل فــي حجــاب رأســهن أو فــي شعرهن. وفي الأعياد الإسلامية تغطي نساء الرشايدة رؤوسهن بأكمــامهن، ويلبسن **البرقع** ويقفن خارج الخيام ليحيين الرجال، بما يعني أنهن حارساتها. وقد ورد في **الحديث** أن عائشة، أرملة النبي، ذهبــت إلــى الميــدان العــام الرئيسي، محجبة بشكل رسمي طقسي، ثم ألقت خطابا مهما في المــسلمين. وقد وضع النبي محمد حجابا على وجهه عندما اقترب من خيمــة زوجتــه عندما كان حموه (والدها) موجودا. ورجال الطوارق "يؤكدون رتبتهم" تجــاه

العوام والعبيد في جماعتهم بأن يزيدوا من تضييق الحجاب على وجههم. والأحداث الواردة في التقارير الإثنوغرافية كثيرة. والموضوع يتعلق بالحجاب باعتباره رمزا دالا على الرتبة، والقوة، والسلطة. وهو أيضا أداة للتحرر والمقاومة، كما سنرى في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

٨ـ تحول الحجاب إلى حركة

يمثل الحجاب المعاصر في مصر حركة مرت بمراحل عديدة من التحولات منذ سبعينيات القرن العشرين، وانتشرت في طول العالم العربي وعرضه وبين المسلمين في جميع بقاع العالم. وما زالت الحركة الإسلامية اليوم تزداد قوة مع دخولها في عِقدها الثالث. لعب الملبس دورا مفصليا على المستويات الرمزية، والطقسية، والسياسية في هذه الظاهرة الديناميكية. وتتجسد في الألفاظ الجديدة المستخدمة للإشارة للملبس وفي أنماطه الجديدة قواعد أخلاقية وسلوكية. لقد ناضل الإسلام ليضع نفسه **نظيرًا** أمام الحجاب الإسلامي. ويوضح رد فعل العلمانيين والنسويات كيف أن هذا الاتجاه يهدد موقعهم وموقعهن الأيديولوجي.

لكن مع حلول عام ١٩٩٧، بعد ربع قرن من ذلك، استوعبت مصر (وغيرها من البلدان العربية) الحركة الجديدة وبُذلت جهود لدمجها سياسيا، على الرغم من المحاولات التي بذلتها الحكومة في البداية لقمعها. لكن المحجبات وغير المحجبات استمررن في التعامل بشكل طبيعي في الحياة اليومية. فبعض الأمهات اللاتي اعترضن في البداية على الحجاب ارتدينه. ويكاد الزي (الملبس) الإسلامي يمضي في القاهرة دون أن ينزعج به أحد من السكان المحليين.

يختلف التحجب الإسلامي في مصر بعض الشيء عن وضع **التشادور** في إيران. **التشادور** الإيراني ثوب يغطي الجسد من قمة الرأس إلى أخمص

القدم، وهو غطاء الجسم الذي كانت ترتديه النساء التقليديات في الريف والحضر قبل الثورة. وقد حظر الشاه ارتداءه كي يصبغ البلد بالصبغة الغربية، وفرضت الثورة الإسلامية ارتداءه لكي تصبغ البلد بصبغة التقاليد الأصلية. في مصر، حل ارتداء النساء للملبس الإسلامي بعد منتصف سبعينيات القرن العشرين محل الملابس العلمانية الحديثة، وهو جزء من نشاط حركة قامت بها القاعدة الشعبية. والأمر في إيران وتركيا مختلف عنه في مصر، ففي هذين البلدين توجد تقاليد قديمة لإصلاح تشريعي أدخلته الدولة بشأن الملبس لكل من الجنسين. وعلى الرغم من أن الدولة في مصر لم تشجع الحجاب، فقد لقى التحجب في بداياته نجاحا ملحوظا وانتشر في طـــول المـــراكز الحضـــرية وعـــرضها. أما سلطات الأزهر فقد التزمت الصمت حياله.

ومع تحجب بعض الشابات المصريات في منتصف سبعينيات القرن العشرين، ازداد إحساس الحكومة بالخطر الذي يتهددها من التشدد الإسلامي، وبحثت عن حلول. وفي عام ١٩٩٣، سعى وزير التربية والتعليم (حسين كامل بهاء الدين) إلى مناهضة انتشار النشاط الإسلامي بفرض تغييرات في مجال التعليم، مثل نقل المعلمين والمعلمات من ذوي وذوات الميول للنشاط الإسلامي أو خفض رتبتهم، ومراجعة المنهج، ووضع قيود على ارتداء الحجاب *(Barraclough 1998: 246)*. لكن المحاكم أسقطت حظرا فرض على ارتداء الحجاب في الجامعات. وبحلول عام ١٩٩٤، بذلت محاولة للحد من ارتداء الحجاب في المدارس وقصره على الطالبات اللاتي يسمح أولياء أمورهن بذلك، لكن هذه المحاولة لاقت نقدا شديدا. وبدأ وزير التربية والتعليم

في التراجع، فتنازل وسمح لطالبات المدارس بارتداء الحجاب حتى دون موافقة أولياء أمورهن. وما زال تدخل الدولة بالتركيز على الحجاب في مصر أمرا خلافيا.

يوجد في تركيا وإيران تاريخ لتشريعات أدخلتها الحكومة بشأن الملبس، وحدث ذلك في الماضي في أكثر الأحوال بالنسبة للرجال، لكنه جرى حديثا بالنسبة **للحجاب**. تمتد جذور تقاليد قوانين الكساء عميقا في العالم العثماني، حتى تصل إلى بداية نشأة الإمبراطورية العثمانية. وقد أكدت قوانين الكساء العثمانية – مثل أي مكان آخر – تأكيدا خاصا على أغطية الرأس، التي كانت تعين عادة الشرف والمرتبة. وقد لعبت العمائم دورا رئيسيا في طقوس منتصف القرن الثامن عشر المحيطة بمراسم التتويج العثمانية في اسطنبول. "كان يتقدم الموكب فارسان يحمل كل منهما عمائم الملك، ويميلانها ذات اليمين وذات اليسار لتلقي علامات الولاء والإخلاص من الحرس الإمبراطوري من المشاة المصاحبين للموكب. وقد اتضحت مركزية الغطاء الذي يلف على الرأس بالفعل في بدايات القرن الرابع عشر *(Quataert 1997: 405)*.

والعهدة على نورتون إذ يقول إن الأتراك يمكن أن يحكموا على الناس بمجرد مظاهرهم. وهم يعتبرون الملبس علامة على الاختلاف، والإخلاص، والتحدي. "كثيرا ما تكفي نظرة لما يرتديه أي شخص غريب لتخبرهم عن ديانة ذلك الشخص وموقفه السياسي. ويمكن أن تخبرهم الملابس عن تحدي لابسها لمبادئ كمال أتاتورك أو إخلاصه لها، علما بأن كمال أتاتورك هو الإصلاحي الذي أنشأ الجمهورية التركية ومنع ارتداء الطربوش"

(Norton 1997: 149). والوضع الحالي بالنسبة للملبس في تركيا، مثله مثل أوضاع معظم الجماعات في العالم الإسلامي، إذ صار علامة على "الخط الأمامي" في الحرب التي نشبت حديثا بين دعاة المجتمع الإسلامي والعلمانيين المتطرفين. لم يخضع حجاب النساء في تركيا العلمانية للقوانين المتصلة بالملابس؛ لكن طربوش الرجال خضع لها. يلاحظ نورتون أن الحجاب لم يلق تشجيعا على وجه العموم، وحظر ارتداؤه في بعض الأماكن، لكن تركيا تجنبت الحظر الصريح للحجاب، وهو إجراء أخذه الشاه في إيران. "[يضاهي] نزع حجاب النساء غصبا في إيران الصدمة التي قد يصاب بها الغربيون لو أن النساء من جميع الأعمار قد غصبن على أن يسرن عاريات الصدور في الطريق العام" *(Norton 1997: 165, citing Goldschmidt 1983)*.

وقد بذل حزب واحد جهدا في سبعينيات القرن العشرين لخلق "أنماط ملابس أصيلـــة للمسلمات ولجعـــل الملبس الإسلامي التقليدي قانونيا" *(Norton 1997: 165)*. وبدأت التركيات في ارتداء معاطف طويلة وأوشحة تغطي رؤوسهن. وحدث انقسام عميق بين العلمانيين والدعاة المسلمين *(Olson 1985)*. وبدأ ظهور كلمة **توربون** أثناء "قضية أوشحة الرأس" وحكم وقتها بأن يلبس **التوربون** بدلا من وشاح الرأس.

ومن المدهش أن بعض نساء مصر في منتصف ثمانينيات القرن العشرين اللاتي كن مترددات في ارتداء الخمار في البداية (وهو غطاء رأس يغطي الشعر ويمتد نازلا على الجبهة، ويمر تحت الذقن ليخفي العنق، ويسقط على الصدر والظهر) بدأن في ارتداء أغطية رأس شبيهة بالتوربون لها أصل تركي، وكن يرين أنها أكثر أناقة.

جذور المقاومة الإسلامية

انقلب الإيقاع الإسلامي المميز للحياة اليومية في مصر، حيث يضفر المسلمون اللحظات العادية بالزمان والمكان المقدسين عند نقطة ما، واتجه نحو نهج من التدين الدائم. وقد أشار بعض المراقبون إلى هذه الحالة بأنها تدين هروبي. ولم يقتصر الأمر على المسلمين، فقد فعل الأقباط شيئا مماثلا.

يمكن إرجاع المزاج العام في مصر إلى حدثين اجتماعيين سياسيين: هزيمة ١٩٦٧ في حرب الأيام الستة، التي هاجمت فيها إسرائيل مصر وسرعان ما دمرت قواتها الجوية على الأرض، ونصر ١٩٧٣، في حرب رمضان (أو حرب أكتوبر)، التي هاجمت فيها مصر إسرائيل، وسرعان ما دمرت خط بارليف، الذي كانت تدور حوله حتى ذلك الوقت أساطير تقول بأنه لا يقهر. ومرت مصر فيما بين عامي ١٩٦٧ و١٩٧٣ بمراحل متعددة، وهي مراحل عادة ما تميز الإحياء الديني عبر الثقافات ***(Wallace 1956; El Guindi 1980, 1981a: 469, 1998a)***.

ظهر مناخ من التدين الشديد في مصر في أعقاب هزيمة ١٩٦٧ بين سكان الحضر عموما، المسلمون منهم والأقباط. كان رئيس مصر حينذاك هو جمال عبد الناصر، وما زال رمزا راسخا للكبرياء، والكرامة، والقوة السياسية والمادية. لكن ثقة المصريين في عبد الناصر اهتزت عندئذ، وحلت محلها أحاسيس الشك، وانعدام الأمان، وانخفاض تقدير الذات. وران على مصر الاضطراب والقنوط، وهبطت عزيمة الأمة. ودارت بين الناس

خيالات ممزوجة بالحقائق في شكل قصص عن الحرب مصحوبة بتفاصيل براقة، واقعية أو متخيلة. وشعر المصريون على اختلاف مستوياتهم ومذاهبهم بتعرضهم للإهانة، وخيانة الثقة وبأن الأخطار تتهددهم من تحطم القوة التكنولوجية والعسكرية وتهديدات القوات الصهيونية والإمبريالية. لا يمكن لأي بلاغة أن تخفي الوقع العميق لهذه الهزيمة على نفسية المصريين وحياتهم في ذلك الوقت.

وتحول عدم التصديق تدريجيا إلى سقوط الوهم وخيبة الأمل، وتحول الحزن إلى اكتئاب، وعدم الرضا إلى استسلام. وصار الناس يفسرون الهزيمة بأنها إرادة الله ليعاقب مصر على انهيار أخلاقيات شعبها. والتحق الكثيرون بالطرق الصوفية خلال تلك الفترة. وزعم الناس أن صورة بالضوء للعذراء مريم قد ظهرت ظهورا عاما في الزيتون بالقاهرة، بعد عدة أشهر من الحرب، واستمرت تعاود الظهور لعدة شهور بعد ذلك. تصف فدوى الجندي *(El Guindi 1981a)* الظهور كما وصفه لها طالب جامعي[١٢٥] في لقاء مسجل على شريط صوتي. قال الطالب:

> سمعنا من الكثير من الناس؛ كان الكثيرون يقولون إن العذراء مريم قد ظهرت في الزيتون، بجوار الكنيسة القبطية في الزيتون، الكنيسة التي بها الشجرة، الشجرة التي جلست تحتها العذراء مريم مع يسوع في نفس المكان الذي بنيت فيه الكنيسة. نحن نسمع منذ زمن بعيد أن العذراء تظهر ليلا. فذهبنا، وقضينا الأمسية هناك: ذهبت آلاف مؤلفة من الناس؛ بل ذهبت شخصيات مهمة أيضا.

وهكذا قضينا الليل هناك ذات مرة. كانت تشبه ضوء النهار، وحدثت أنشطة كثيرة هناك، أناشيد وموسيقى. كانت الساعة الثانية صباحا قرب الفجر حين ظهرت صورة العذراء وحولها الكثير من الحمائم البيضاء. رآها شخص في البداية، ونهض، فوقف الجميع عندئذ، وهم يشبون على أطراف أصابع أقدامهم، ويقفون على الكراسي. أنا لم أذهب إلا مرة واحدة، لكن أبي كان يذهب إلى هناك يوميا. إنها تشبه ضوءا يمر، وميض ضوء.

وهرع إلى هناك الآلاف من المسلمين والأقباط، رجالا ونساء، صغارا وكبارا، من جميع الطبقات، هرعوا إلى البقعة التي يفترض أن العذراء مريم قد جلست فيها ذات مرة لتستريح مع يسوع ويوسف النجار تحت الشجرة، وحيث كانت صورتها تظهر على شكل ضوء. كان الناس ينتظرون لساعات وأيام ليحظوا بنظرة سريعة على "المعجزة"[١١٦]. وكان الرجال يجلسون على المقاهي بين الصلوات يستمعون إلى كلثوم[١١٧].

وفي أكتوبر ١٩٧٣، حدثت مفاجأة حرب رمضان التي جاءت بالنصر على إسرائيل باسم الإسلام *(El Guindi 1980, 1981a, b, 1982c)*. دمر الجيش المصري خط بارليف ودمر معه أسطورة إسرائيل التي لا تقهر. وظهرت الكثير من العلامات والمجازات الإسلامية علامة على الحدث العسكري. فقد نشبت الحرب أثناء شهر رمضان المعظم. وزأرت كتائب الجيش "الله أكبر" في صوت واحد في لحظة الهجوم، وقيل إن أصداء عبارة "الله أكبر" قد ترددت في أنحاء السماء مع عبور القوات لقناة السويس[١١٨].

ومنذ تلك اللحظة، ولدت حركة إسلامية، وارتقت عبر مراحل متنوعة حتى وقتنا الحاضر. وقد مثّل تدين ستينيات القرن العشرين مرحلة من مراحل هذه العملية في إطار حركات إعادة إحياء الحركة الإسلامية. لكن لا شك أن الحركة الإسلامية بدأت بوصفها حركة بعد حرب رمضان في عام ١٩٧٣. بدأ الشباب وطلبة وطالبات الجامعات في ارتداء ملابس مختلفة عما ترتديه غالبية الطبقة المتوسطة الحضرية الصاعدة في مصر -بل والطبقة العليا- في المجال العام، تلك الطبقات التي كانت ترتدي ملابس غربية حديثة منذ ثلاثينيات القرن العشرين.

الحركة الدينية

إن عبارة **متدينين** (وهي صيغة جمع) مشتقة من الجذر دَ-يَ-نَ (ديانة)، وقد صُكّت في سياق هذا الاتجاه الجديد المرئي واستخدمت للإشارة إلى النساء والرجال اللاتي والذين يتخذن ويتخذون مظهرا متقشفا جديدا، ويتصرفن ويتصرفون بتحفظ في المجال العام، بطريقة تكاد تكون طقسية مختلفة عن معايير معظم أهل الحضر من المصريين والمصريات. الكلمة نفسها تعني "حالة كون المرء متدينا". وصار الأفراد الذين لا تربطهم ببعضهم البعض أي علاقات والذين صاروا "**متدينين**" يشيرون إلى بعضهم البعض بكلمة "الأخ" و"الأخت". وقد وصلوا ووصلن إلى هذه الحالة من التدين عن **اقتناع** (اقتنعوا بها). لم يضغط عليهم وعليهن أحد ضغطا صريحا ولم يغصبهم ويغصبهن عليها أحد، بل ربما لم يوجد إلا التأثير غير المباشر للتغير في المناخ المعنوي العام الذي صار بعض الرجال والنساء بمقتضاه

رموزا من النشطاء والنشطات "لنموذج إسلامي" للسلوك والملبس. ولم يستخدموا أو يستخدمن عموما أي إرغام لجعل الآخرين والأخريات ينضمون إليهم. وهم أنفسهم، بعددهم القليل مع حضورهم القوي، صاروا نماذج حية يقتدى بها.

كان الملبس الذي أخذ به أعضاء الحركة متقشفا بشكل متميز في نمطه وألوانه، وغير مألوف من حيث الشروط التاريخية والمعاصرة. وقد صاحب هذا الملبس -لاسيما خلال العقد الأول من الحركة- مكون محافظ، هو ما قد يسميه علماء الأنثروبولوجيا سلوك تجنب كل من الجنسين للآخر. لا يعني هذا توقف الرجال والنساء عن التعامل مع بعضهم البعض في المجال العام، حيث إن الدراسة الجامعية مختلطة، ومعظم الأماكن العامة في مصر يشترك في استخدامها الرجال مع النساء. تميز التعامل بين الجنسين بالأحرى بالتحفظ والصرامة، بل كاد يكون مصبوغا بصبغة طقسية. لم يكن أعضاء الحركة وعضواتها منظمين رسميا في جمعيات، ولا كانوا معزولين ومعزولات في منطقة واحدة أو مكان واحد. لم تأخذ الحركة شكل الانعزال الشبيه بما تفعله "الطوائف المذهبية" التي تعزل أعضاءها ماديا عن تيار الحياة العادية للمجتمع. لقد اشتركوا واشتركن في رابطة **الالتزام** (الانضباط، والامتثال، والحفاظ على العهد) بعد أن تحولوا عن نهج الحياة العلمانية العادية إلى نهج حياة إسلامي مستجد[١١٩]، لكنهم استمروا واستمررن في الحياة في بيوتهم وبيوتهن مع أهلهم وأهلهن، وانتشروا وانتشرن في أنحاء مختلف الجامعات والمدارس، الدينية منها والعلمانية. وقد عبروا وعبرن عن سلوك مشترك، وأخلاق مشتركة، وقواعد ملبس مشتركة، وصاروا وصرن أمثلة لها.

وفي المرحلة المبكرة من الحركة، كان طلبة وطالبات الجامعات يكونون قلب "العضوية غير الرسمية" للحركة. وقد وصفوا أنفسهم وأنفسهن بأنهم **متدينين**. لم يشكلوا في الجامعة منظمات منفصلة خاصة بهم، بل استمروا في أن يكونوا طلبة وطالبات مندمجين ومندمجات في الحياة الجامعية يتعاملون ويتعاملن مع بقية الطلبة والطالبات ويشتركون ويشتركن في مختلف الأنشطة الجامعية، على الرغم من تميزهم بملبسهم، وتصرفاتهم، ومسلكهم العام. وقد شاع في ذلك الوقت أن تجد طالبة ترتدي ملابس على الطريقة العلمانية وهي تناقش كيف اقتنعت ببطء بالاتجاه الجديد، وكيف أنها تفكر في الالتزام. واستمرت الصداقات كالمعتاد بين من يرتدون ويرتدين ملابس على الطريقة العلمانية ومن يرتدون ويرتدين ملابس على الطريقة الإسلامية.

والتحق **المتدينون** بهياكل التنظيمات الطلابية الموجودة بالفعل كي يتسنى لهم ولهن الاشتراك في المناسبات التي تنظم في الحرم الجامعي. وقد وفر لهم ولهن ذلك إطارا مسايرا للتيار العام للأنشطة السياسية في الجامعة وقاعدة ينظمون أنفسهم على أساسها بين بقية الطلبة والطالبات. كانت الهياكل الطلابية الموجودة تتكون من اتحادات الطلبة لممارسة الحكم الرشيد، و**الأسر**، التي كانت نوادي لمختلف الأنشطة الاجتماعية والترفيهية. ورشحوا أنفسهم وأنفسهن بنجاح في انتخابات الاتحادات الطلابية وفازوا بالمناصب الحاكمة فيها. وكانت أيديولجيتهم التي تقوم على أساس إسلامي مضادة لأيديولوجية الطلبة الميالين للناصرية. وكونوا من خلال تنظيمات **الأسر** نوادي مكرسة للأنشطة الدينية لتكون أنشطة مضادة للنوادي الترفيهية

والاجتماعية. وحازوا شعبية ببطء، وبدأ الطلاب الناصريون في الشعور بأن الأيديولوجية الإسلامية الجديدة تروق لهم، ربما من خلال خاصية المقاومة التي تتميز بها. وبدأت الحركة في الانتشار خارج الجامعات مع ازدياد قوتها، واخترقت مختلف قطاعات المجتمع في مصر. وبحلول منتصف ثمانينيات القرن العشرين، استبدلت بكلمة **المتدينين** كلمة **الإسلاميين**، وتحولت إلى قوة معارضة سياسية كبرى.

لكن الأمر يزيد عما ذكرنا. لقد مثلت هذه الحركة تحولا هائلا في التوازن ثنائي الإيقاع، التحرك دخولا وخروجا من المكان العادي إلى المكان المقدس وإليه، ومن الزمان العادي إلى الزمان المقدس وإليه، الذي تميزت به حياة الطريق العام والمشهد الاجتماعي والثقافي لمصر الإسلامية المعاصرة. كانت القاعدة المتجسدة في الحركة الجديدة بلا أبعاد، إذ كان الأخذ بها يعني أنك صرت في مكان وزمان مقدسين بشكل دائم، حتى وأنت تمارس أنشطة دنيوية. لقد انقلب الميزان وتحدت الحركة ذلك النمط الإيقاعي. وكان للكثير من المصريين ردود فعل ضد هذه الحركة. فالمظهر المقدس الذي كان مخصصا للمكانة الخاصة التي يكتسبها الشخص بعد أداء الحج حين يكبر في السن، صار معيارا متبعا وأمرا عاديا، ولم يعد مظهرا دالا على المكانة التي تمتع بها جد الشخص أو جدته في سنوات عمرهم الأخيرة. بل إن هؤلاء الشباب من طلبة الجامعات وطالباتها قد صكوا وصككن لأنفسهم وأنفسهن مكانة من القداسة الدائمة، في تحدٍ لإيقاع دورة الحياة الإسلامية. وحج الكثيرون والكثيرات منهم ومنهن وهم وهن ما زالوا في العشرينيات أو الثلاثينيات من العمر، لا مرة واحدة، بل عدة مرات. لكنهم حتى بدون

الحج أخذوا وأخذن بقواعد من الرمز والطقوس، وضعتهم ووضعتهن في هذه الحالة من القداسة دون أي طقس من طقوس المرور، دون حج(*). أما الأزهر، مرسي التعلم والأبحاث الإسلامية في القاهرة، والجامعة التي يتخرج فيها علماء الإسلام، فلم يكن مستعدا ولا جاهزا لخروج تجديد من أسفل(**) بهذا القدر والوقع الهائلين(١٢٠). لم يتمكن الأزهر من إدانة المظهر الجديد بقدر ما أملت الدولة. وقد كان هذا صعبا على وجه الخصوص حيث إن المتدينين مع حفاظهم على مظهرهم المميز وإحاطة أنفسهم بهالة عامة من التحفظ والصرامة، كانوا مندمجين في التيار العام للمجتمع. وعلى الرغم من أن الملبس الذي أطلق عليه الرجال والنساء اسم الزي الإسلامي (الملبس الإسلامي) كان جديدا على مصر، فقد جسد قاعدة اشتركوا واشتركن فيها جميعا على قدم المساواة مع المسلمين الأتقياء.

الزي الإسلامي (الملبس الإسلامي)

قواعد الملبس الإسلامي:

الملبس الإسلامي للنساء، المعروف باسم الزي الإسلامي، بنية مستجدة، إذ ارتدته النساء النشطات في الحركة الإسلامية للمرة الأولى في منتصف سبعينيات القرن العشرين. وهو لا يمثل عودة لأي شكل من أشكال الملبس التقليدي، وليس له سوابق ملموسة. لم تقف خلف هذا الزي أي

(*) يعتبر الحج طقس مرور للشخص من فرد ذي صفة دنيوية إلى فرد يتمتع بحالة القداسة التي تضفى على من أتموا الحج. (المترجمة)

(**) هذا التجديد من أسفل، بمعنى أنه من قاعدة شعبية أفرادها ليسوا من الفقهاء ولا من أعضاء المؤسسة الدينية الرسمية. (المترجمة)

صناعة في مصر، ويوجد الآن متجر واحد يقدم هذا الزي(*). وكانت النشطات يصنعن هذا الزي في بيوتهن بأنفسهن بناء على رؤية إسلامية مؤدلجة للمجتمع الإسلامي المبكر في القرن السابع(١٢١) بنيت تدريجيا. الخصوصية، والتواضع، والتقوى هي أحجار الزاوية لهذا النسق من الاعتقاد الإسلامي. المسلمون تنتظرهم حياة الدعة والرفاهية في العالم الآخر. يمكن دعم بعض عناصر هذه الرؤية بالرجوع إلى **القرآن**، ووجد آخرون دعما في المصدر الثاني للمعلومات الإسلامية، ألا وهو السنة(١٢٢)، لكن **الحديث** "الرؤية النبوية" اكتسب صبغة المثالية عبر القرون، وتحول إلى نموذج يقتدى به من خلال حركات الإحياء التطهيري التي كانت تظهر وتعاود الظهور في الإسلام، مثل الحركة الإسلامية في مصر في سبعينيات القرن العشرين.

توجد دلائل في **القرآن** (الذي يعتبر المصدر الأول الذي أوحى به الإله) تشير إلى أن النبي محمد قد أولى اهتماما كبيرا لقواعد الملبس للمسلمين والمسلمات في المجتمع الوليد، مع تركيز خاص على ملابس الرجال واحتشامهم البدني أثناء الصلاة، لكن في **الحديث** دلائل أكثر على هذا *(al-Hajj 1960; al-Bukhari 1996)*. وبالمقارنة، نجد أن الإشارة إلى غطاء جسم النساء يكاد لا يذكر.

توجد آية في سورة **الأحزاب** (**الأحزاب**: ٥٣) تحمي خصوصية زوجات النبي من التدخلات المتزايدة للزوار الذكور، وتوجد آية أخرى

(*) ربما كان هذا صحيحا في بدايات حركة التحجب في سبعينيات القرن العشرين، لكن المتاجر التي تعرض ما يعرف باسم الزي الإسلامي الآن في مصر وورش الخياطة التي تنتجه لا تعد ولا تحصى (المترجمة).

(الأحزاب: ٥٩) تميز مكانتهن ومكانة جميع المؤمنين والمؤمنات عن غيرهم وغيرهن.

والرجال والنساء المنخرطون والمنخرطات في الحركـة الإسـلامية المعاصرة يقرأون ويقرأن كتابات المفكرين الأيديولوجيين سيد قطـب وأبـو الأعلى المودودي. يقدم هذان المفكران حججهما لصالح الملـبس الإسـلامي وقواعد السلوك الإسلامي، ويدعمان حججهما بسورتين معينتين من القرآن: النور والأحزاب. تقول آيتا سورة النور:

"قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ "(سورة النور: ٣٠-٣١)

وهذه المواقع الاجتماعية والقرابية ترسـم باسـتخدام أدوات تحليـل الأنساب (انظر وانظري شكل ٨).

يربط الإسلام ما بين السلوك الاجتماعي-الأخلاقي، والحيز المقدس، وما يفضل ارتداؤه من ملابس. يمكننا استنباط فكرتين من النص المذكور أعلاه: (١) الأفكار العربية عن **غض البصر** (أن يخفض الشخص عينيه ولا يحملق في غيره من الناس) و**حفظ الفرج** (حماية الأعضاء الجنسية أو تغطيتها) أفكار مركزية للقواعد السلوكية؛ و(٢) بدأ الأمر بذكر الرجال باعتبار أن عليهم الالتزام بهاتين الفكرتين: أن يتحكموا في نظرهم للنساء وأن يكبحوا جماح رغباتهم ووقاحتهم حين يتعاملون مع نساء "غريبات". والأمر مماثل في **الحديث**، فالرجال على وجه الخصوص مأمورون بتغطية أعضائهم الجنسية. كثيرا ما تستخدم عبارة **حفظ الفرج** في الحديث بخصوص ملبس الرجال واحتشامهم البدني أثناء التعبد. يلي ذلك أمر النص للنساء بالمثل بغض أبصارهن وتغطية أعضائهن الجنسية. تكمن أهمية الرسالة الخاصة التي ينقلها هذا النص في هذا السياق العلائقي الذي يخاطب الرجال والنساء، وفي أن الخطاب وجه للرجال أولا، ثم للنساء. ولابد من أخذ النص والسياق كليهما بعين الاعتبار لفهم الرسالة.

والإسلام القويم ليس مثل الديانات الأخرى، فهو يقبل الطبيعة الجنسية باعتبارها من الجوانب الطبيعية لكل من الحياة العادية والدينية *(Mernissi 1975; Marsot 1979; Nelson 1974)* وأنها تستوعب كلا من النشاط المقدس والدنيوي بيسر في نفس الحيز ذي الإيقاع الثنائي. لا يوجد تعارض بين أن يكون الشخص متدينا وأن يكون ذا طبيعة جنسية. ويباح التمتع بالجنس في إطار الزواج. لكن لابد أن يكون السلوك بين الرجال والنساء خارج إطار الزواج خاليا من النزعات الجنسية. لابد من تنظيم حيز الجسد

وحيز التعامل والتحكم فيهما كليهما ولابد أن يلتزم الرجال والنساء بهذا الكبح للنزعات الجنسية لكي يمكن لهما أن يتعاملا مع بعضهما البعض في المجال العام. وهذا يفترض أن التعامل بين شخصين من جنسين مختلفين يمكن أن يكون مشحونا بالنزعات الجنسية. الإسلام يقبل الرجال والنساء ذوي وذوات النزعات الجنسية والإنجابية ويوجههما لتنظيم سلوكهما العام. وحيث أن الإسلام قد اختار ألا يأمر بالتسامي بالطبيعة الجنسية فقهيا أو أيديولوجيا (كما تفعل مثلا اتجاهات كبرى في اللاهوت المسيحي)، فالإسلام يضع تحديا مختلفا أمام المسلمين والمسلمات الأفراد، أي أن يستوعبوا الخاصيتين الإنسانيتين كليهما: الطبيعة الجنسية والتدين(١٢٣)، باعتبارهما أمرين طبيعيين، مع كفاحهما للوفاء بمتطلبات أقصى مثال للسلوك الاجتماعي-الأخلاقي.

توجد في **السورة** نفسها (**سورة النور**) ثلاثة جوانب أخرى توضح كيف أن الكشف والإخفاء يرتبطان بشدة مع الأفكار الثقافية عن الجدارة بالاحترام، والطبيعة الجنسية، والإثارة الجنسية والخصوصية. تأمر إحدى الآيات النساء بجذب **خمرهن** (حجاب الرأس) لتغطية **جيوبهن** (الشق الذي بين الثديين). **الخمار** أحد اثنين من قطع الملابس النسائية التي أشار إليهما النص **القرآني**، والآخر هو **الجلباب** (ثوب طويل يشبه القميص بدون وسط) و**الزينة** (وهي كلمة تُنطَق **بالإسراف في كسر حرف الزاي**) والتي تعني كلا من الجمال ووسائل التجميل، جزء لا يتجزأ من الإشارات إلى ملبس النساء وسلوكهن.

تلاحظ عفاف لطفي السيد-مارسوت أن "الآية المعينة من **القرآن** التي تخبر النساء باستخدام غطاء الرأس (**الخمار**) لتغطية الشق الذي بين أثدائهن

قد فسرت على إنها تأمر بتغطية الجسد بأكملـــه" ***(Sayyid-Marsot 1995: 11).*** وتوضح عفاف لطفي السيد-مارسوت أن "الرجال بدءا من القـــرن الثـــامن فصاعدا هم الذين فسروا الآية القرآنية التي تأمر الرجال والنساء بالاحتـــشام في الملبس على أنها تعني أن النساء يجب أن يغطـــين أجـــسامهن بالكامـــل ويعزلن عن الرجال، لا يراهن ولا يسمعهن أحد" ***(Sayyid-Marsot 1995: 11).*** هؤلاء هم الرجال المتعلمون، **العلماء**، مفسروا **القرآن** والتعاليم الإســـلامية. والحق أن النساء المتعلمات كن موجودات أيضا، وكان يشار إلـــيهن باســـم **العالمات** (ومفردها **عالمة** أو "امرأة من عالمات الإسلام")، ولم يحدث قـــط -والعهدة على عفاف لطفي السيد -مارسوت- أن "اكتسبن المكانة ودرجـــة الحجية التي **للعالم** [الرجل عالم الإسلام]" ***(Sayyid-Marsot 1995: 11).***

وأنا أذهب إلى أن الإشارة إلى جذب حجاب الرأس لتغطية الشق الذي بين ثديي المرأة ربما كان رد فعل للطريقة التي يبدو أن النساء المعاصرات في المنطقة (العربية-الإفريقية) كن يرتدين ملابسهن بها، وهي طريقة كانت تكشف عن أجسادهن[١٢٤]. فالتحليل البصري للصور الفوتوغرافية الـــواردة من اليمن الحديثة مثلا، يوضح نساء من جماعة **الأخـــدام** (الخـــدم) متدنيـــة المكانة يرتدين ثيابا تكشف أثداءهن. والصورة لا تستدعي للـــذهن الطبيعـــة الجنسية المغوية، بل الإهمال[١٢٥] (انظري وانظر شكل ٢١). ويوجد حظـــر آخر يتعلق بالخلاخيل. فالوعظ "بألا يضربن بأرجلهن" إشارة إلى ممارســـة اعتادت فعلها النساء اللاتي يرتدين خلاخيل زينة تصدر جلجلـــة[١٢٦] وهـــي خلاخيل مصنوعة من معادن ثقيلة (الفضة والذهب). إن المثير جنسيا لـــيس الخلخال **في حد ذاته**، بل الجلجلة التي تصدر عنه وتستدعي إثارة عواطـــف جنسية مشبوبة[١٢٧].



شكل ٢١: ملبس النساء اليمنيات العاملات بالخدمة المنزليـــة والترفيـــه العام، يوضح الشكل الرابط بين المكانة وكشف الجـــسد فـــي المنطقـــة العربية. من كتاب:

World of Islam Festival Trust. Edited by R. B. Sergent and Ronald Lewcock. 1983, plate 99, p. 413. photography by D. Hoope. © R. Lewcock

أجرت إيفيلين إيرلي *(Early 1993)* دراستها الإثنوغرافية عن حياة النساء **البلدي** (النساء التقليديات ساكنات الحضر) في القاهرة، ووصفت في هذه الدراسة الملبس **البلدي** التقليدي، **الملاية اللف** (ثوب يلف حول الجسم بأكمله) التي تلبسها النساء في المجال العام فوق الثوب المنزلي لتغطي الشعر والجسد بأكمله، مع طي أطرافها تحت الإبط. "وتلبس المرأة من تحتها منديلا مربوطا بإحكام يغطي شعرها" *(Early 1993: 70)*. وتلاحظ سوسن المسيري الأبعاد الحسية اللعوبة لهذا الملبس: "تمشي المرأة بدلال" بطريقة تجعل ردفيها يبدوان كما لو كانا يهتزان على إيقاع "طرقعة صندلها ذي الكعب العالي، وجلجلة خلخالها، مع الصوت الخافت لفرقعة الفقاعات التي تصنعها من اللبان الذي تمضغه"، فهذا ملبس يجمع ما بين الإغراء الجنسي والحشمة *(El Missiri 1978: 526, 529)*.

يرى الإسلام أن الطبيعة الجنسية للمرأة لا تنقص من استحقاقها للاحترام. والحقيقة أن الإسلام يدعم هذه الصورة المركبة لخصائص أنوثة المرأة. يذكر **الحديث** حدثا أخبر فيه النبي محمد امرأة بأن تصبغ أظافر أصابع يديها بالحناء حتى لا تبدو يداها شبيهة بأيدي الرجال. أما ما تحظره الأخلاقيات الإسلامية فهو استعراض الطبيعة الجنسية في المجال العام. والقاعدة الإسلامية عموما من شأنها أن تعتبر سلوك النساء **البلدي** المصريات الموصوف في دراستي سوسن المسيري وإيفيلين إيرلي سلوكا استعراضيا. إن ارتداء الملابس والتحرك بطريقة تجذب الانتباه الجنسي للجسد يسمى **تبرجا** (ملبس وسلوك استعراضيين)، وهو يرتبط في التصور الإسلامي بنساء الجزيرة العربية في **الجاهلية** ("أيام الجهل"، أو أيام ما قبل

ظهور الإسلام)، وكان يحظى بالازدراء في سنوات تكوين المجتمع الإسلامي في القرن السابع.

والجانب الثالث في **سورة النور** (**سورة النور**: ٣١) يتناول سياق العلاقات الجنسية الغيرية، والخصوصية، والإثارة الجنسية. تأمر هذه الآية النساء ألا يبدين زينتهن (بمعنى "الجمال" أو "أدوات التزين والحلي") إلا في وجود من يكونون في موقع تكون العلاقات الجنسية معهم مشروعة فيه (مثل أزواجهن)، أو محرمة أو محظورة (الأقرباء المحددون ثقافيا)، أو مستحيلة الحدوث (الأطفال تحت سن البلوغ أو الرجال الذين لم يعد لهم في الجنس مأرب). يرسم شكل ٨ خريطة لهذه العلاقات مع وضع النساء بمثابة النقطة المرجعية، مما يحدد بوضوح هؤلاء الرجال: الزوج، والأب، ووالد الزوج، والأبناء، وأبناء الزوج، والأخوة الذكور، وأولاد الأخوة، وأولاد الأخوات، وأبناء زوجات الأخوة، أو أبناء زوجاتهم؛ والعبيد، الخصيان منهم أو الصبيان ما دون سن البلوغ. وهؤلاء يكونون (عدا الزوج) قوم الزوجة من الأقرباء (بالدم أو بالمصاهرة) أو الخدم الذين يقيمون في نفس الحيز المشترك مع النساء.

أما عن السورة الأخرى المتعلقة بالموضوع، ألا وهي **سورة الأحزاب**، ففيها آيتان تشيران إلى زوجات النبي. إحداهما الآية رقم ٥٣ من **سورة الأحزاب**، التي تأمر الأغراب الذين يودون الحديث مع أي من أمهات المؤمنين أن يفعلوا ذلك من وراء ساتر أو ستار. والكلمة المستخدمة في هذا السياق هي كلمة **حجاب**. ومن الجدير بالملاحظة أن كلمة **الحجاب** لم تستخدم في القرآن بالمعنى الحرفي لكساء النساء[١٢٨]. والإشارة الأخرى تأتي في

الآية رقم ٥٩ من سورة **الأحزاب**، التي تأمر نساء النبي، وبناته، وجميع نساء المسلمين بارتداء **جلبابهن** لكي يحدد هويتهن ويقيهن من التحرش الجنسي. تقول الآية:

"يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ " (الأحزاب: ٥٩)

تشير كلمة **الجلباب** إلى ثوب طويل فضفاض يشبه القميص، ولا تشير ضمنا إلى غطاء الرأس أو الوجه، على الرغم من أن التحجب لا يتم دائما باستخدام قطعة ثابتة من الملابس تغطي الوجه، كما يتضح من الدراسات الإثنوغرافية التي تناولت البدويات والقرويات الهنديات المسلمات؛ فكثيرا ما تستخدم أكمام **الجلباب** أو أغطية الرأس حسب الظروف لتغطية جزء من الوجه. وهذه الآية تشير إلى النساء ذوات القربى المباشرة بالنبي (زوجاته وبناته) كي تميز مكانتهن، وهي تمد الأمر بارتداء **الجلباب** ليشمل كل المسلمات المؤمنات. من المثير للاهتمام بهذا الشأن، أن **الجلباب** يستخدم أكثر في الحركة الإسلامية بإندونيسيا للإشارة إلى نمط الكساء الإسلامي للنساء، على الرغم من عدم وجود معنى متسق له، فالبعض يستخدمونه للإشارة إلى غطاء الرأس نفسه ***(An Indonesian-English Dictionary (3rd ecn), ed. Echols and Shadily 1989: 24, cited in Brenner 1996: 692, n. 5)***، بينما يستخدمه آخرون للإشارة إلى الزي الكامل. ويلاحظ برينر أنه "يفهم منه عموما أنه يصف النمط الأحدث للكساء الإسلامي المستورد من الشرق الأوسط وأكثر من يرتدينه الشابات الأصغر سنا، مقابل الملبس الأكثر تقليدية، والمكون من سارونج، وكيبايا، ومنديل رأس فضفاض أو طاقية منسوجة والذي ترتديه

الإندونيسيات الأكبر سنا" *(Brenner 1996: 692, n. 5)*. وأنا أؤكد أن النية اتجهت في سياق المجتمع الإسلامي المبكر إلى الأخذ بعلامة تميز هوية الجماعة (جماعة المؤمنين والمؤمنات)، كي تكتسب نساء النبي مسافة اجتماعية تبعدهن عن غيرهن من النساء، ولإسقاط صورة من الاحترام عليهن لتجنب التحرش بهن.

ومما له دلالة، أن أيا من السورتين المذكورتين عاليه، ولا بقية آياتهما لم تذكر صراحة حجاب الوجه أو أي غطاء يقتصر استخدامه على غرض تغطية وجه النساء وحده. قطعتا الملابس النسائية اللتان ذكرتا هما **الخمار** (حجاب الرأس) و**الجلباب** (رداء طويل)، علما بأن الإسلام لم يدخلهما مجددا لكن من المرجح أنهما كانتا بالفعل جزءا من أزياء النساء في ذلك الزمن. توجد بين قطع ملابس العرب أشكال مختلفة من **الجلباب** وغطاء الرأس للرجال وللنساء. وقد علق الإسلام على استخدامهما معاني خاصة ومميزة، تنتمي إلى الخصوصية، والاحترام، والمكانة.

يمكن أن نجد في **الحديث** مزيدا من الدعم لجوانب قواعد الملبس، مع إن معظم الإشارات هنا تتعلق بقواعد ملبس الرجال وسلوكهم. سأركز في الاستشهاد بالحديث على صحيح البخاري وصحيح مسلم، وقد وجدت أن المفردات اللغوية المستخدمة في الحديث تضم ما يلي: **الإزار** (قماش يلف على الجسد بدءا من الوسط وحتى ما أسفله)، و**القَبَّة** (ثوب يشبه القميص)، و**السروال** (البنطلون)، و**الفاروج** (شال مفتوح من الظهر يلبس على غيره من الملابس)، و**الجبة** (العباءة). وتوجد أيضا **البُردة**، و**الجومًا**، و**الحبَرة**، و**المُلَبَّدة**، و**الأنباجانية**، وكلها كلمات تشير إلى أنواع مختلفة من العباءات

السميكة ذات اللون الواحد التي أقرها النبي محمد. يمكننا التعرف على أربعة موضوعات من مختلف المراجع في مصادر **الحديث**: (١) الاحتشام الجسدي الذي يتعلق في معظمه بالرجال حين يتعبدون، و(٢) تجنب تشتيت الانتباه أثناء التعبد، و(٣) الاعتدال في الحياة اليومية، و(٤) تحديد هوية المسلم من خلال تجنب أشكال معينة من الملبس (وتصفيف الشعر، والصبغات، إلخ).

من الموضوعات العامة التي تذكر مرارا وتكرارا في مراجع **الحديث** موضوع ما يسببه الملبس من تشتت للانتباه أثناء التعبد. وقد عبر **الحديث** عن هذا الموضوع في عدد من السياقات التي يبدى فيها النبي ازدراءه لارتداء الأقمشة المزخرفة بنقوش ملونة[١٢٩]. ينص هذا الحديث على أن: النبي صلي في **خميسة** [ثوب مصنوع من قماش حريري أو صوفي، مخطط ومزخرف بنقوش]، ثم طلب إبدال **أنبجانية** [غطاء ثقيل قاتم بدون تطريز أو زخارف منقوشة] بها. وأشار أيضا إلى أنواع أخرى من تشتيت الانتباه أثناء التعبد، مثل "قطعة القماش الشفافة المنقوشة المدلاة من جناح عائشة"، الذي كان يشرف على منطقة التعبد ومن ثم كانت تلك القماشة في مرمى أبصار المتعبدين. وقد وجد النبي محمد أنها تشتت الانتباه.

يتعلق موضوع آخر بالتقشف العام والاعتدال في نمط الحياة[١٣٠]، وقد ذُكِر أن على الرجال تجنب ارتداء الذهب[١٣١]، والأقمشة الحريرية[١٣٢]، والخواتم الكبيرة، والأقمشة المزينة بنقوش ملونة[١٣٣]. ويوجد حديث يتكرر وروده يشير إلى تفضيل صنع الملابس وأماكن المأوى من أقمشة غليظة وغير شفافة[١٣٤].

الموضوع الأخير الذي يرد مرارا وتكرارا في الحديث فيما يتعلق بالمادة التي تصنع منها الملابس يدور حول الملبس باعتباره علامة على

الهوية الإسلامية للرجال. وردت عدة أحاديث عن تصفيفات الشعر وتجنب الأقمشة الملونة حتى لا يتشابه مظهر المسلم مع مظهر أفراد الجماعات الأخرى، سواء كانت جماعات **المشركين** (الكفار العرب) أو غيرهم من أتباع ديانات التوحيد الأخرى[١٣٥].

إعادة النظر في فكرة العورة:

ذكر مصطلح **العورة** مرات قليلة في **القرآن**، وذكر أكثر من ذلك في **الحديث**، وهو فكرة من الأفكار الإسلامية[١٣٦] التي خضعت لتفسيرات العوام والخبراء فاعتبرت شيئا غير مرغوب فيه للنساء المسلمات. أكثر الترجمات الإنجليزية شيوعا لهذا اللفظ هو كلمة ***"blemish"*** [بمعنى "عيب]، والإشارة هنا إلى جسد المرأة، التي تتسم بعض أجزاؤه في هذه التفسيرات بأنها عيب لابد من إخفائه. تميل الكثير من الكتابات المنشورة عن النساء المسلمات على وجه الخصوص إلى استخدام هذا المعنى الضمني دون تمحيص. والمدهش أن كتابات بحثية كبرى عن الإسلام لا تتناول الفكرة ولا تنقدها إطلاقا. يمكن أن توجد الترجمة الإنجليزية ***"blemish"*** مع بعض الألفاظ الأخرى ذات المغزى في معاني الكلمات الواردة في المعاجم. المصطلح مشتق – وفقا لعلم اشتقاق الألفاظ – من الجذر عَ-وَ-رَ. ويؤدي بنا الرجوع إلى **معجم هانز-فير العربي-الإنجليزي** (١٩٩٤) إلى كلمتين لهما مغزى: (١) (صيغة المفرد) من العوار، أو النقص، أو العيب، أو الضعف؛ و(٢) (الجمع عورات) (أ) السوآت، الأعضاء الجنسية؛ (ب) نقاط الضعف. وتتراوح معاني غير ذلك من المشتقات بين مصاب بعمى في عين واحدة، أو مزيف، أو مستعار (كالأسنان والشعر)، وإعارة الأشياء لآخرين أو استعارتها منهم.

أما تحليلي الأنثروبولوجي للمصطلح كما يستخدم في النص **القرآني** فيوضح أن **العورة** ليست مقصورة على النساء ولا على الجسد. بالفحص المباشر للمصدر الأولي وبلغته الأصلية، يكشف النص القرآني عن استخدام اللفظ في الآيات التالية: **سورة النور**: ٣١، و٥٨؛ **وسورة الأحزاب**: ١٣. تشير الآية رقم ٣١ من **سورة النور** جزئيا للذكور الذين يشاركون النساء في المجال الخاص والذين يلزم أن تخفي النساء في وجودهم أجزاء معينة من أجسادهن. يستخدم لفظ **عورات** في هذه الآية كما يلي:

..."أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ..." (سورة النور: ٣١)

تعني كلمة **عورات** ضمنا في النص المذكور أعلاه الأعضاء الجنسية للنساء. ولا تلصق باللفظ أي قيم معينة. لا يوجد في أصل هذا النص ما ينم عن معنى النقص أو العيب. والآية التالية (**سورة النور ٥٨**) تتحدث عن الخصوصية، كما يقول النص:

" يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا۟ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَٰثَ مَرَّٰتٍ [أو في ثلاثة أوقات من اليوم] مِّن قَبْلِ صَلَوٰةِ ٱلْفَجْرِ [وقت الفجر] وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ ٱلظَّهِيرَةِ وَمِنۢ بَعْدِ صَلَوٰةِ ٱلْعِشَآءِ [بالليل](١٣٧) ثَلَٰثُ عَوْرَٰتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌۢ بَعْدَهُنَّ طَوَّٰفُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ... "(النور: ٥٨)

واستخدام لفظ **عورات** في الآية المذكورة أعلاه مثير للاهتمام، إذ يشير إلى فكرة الخصوصية والمكان والزمان الخصوصيين، لا إلى جسد المرأة.

والآية القرآنيـــة الأخيرة التي تستخدم هذا اللفظ هي إحـــدى آيـــات ســـورة الأحزاب، يذكر فيها اللفظ مرتين في نفس الآية. والسياق هو مشهد الحـــرب الذي لحق فيه الرجال بالنبي خارج يثرب (اسم المدينة في القرن الـــسابع). تقول الآية:

..."وَيَسْتَـْٔذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ ٱلنَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ ۖ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا " (الأحزاب: ١٣)

هنا أيضا لا يستخدم اللفظ بمعنى العيب أو أعضاء جسد المـــرأة، بـــل يعني ضمنا الحماية، والأمان، والتعرض للخطر، والأمن، والخصوصية فيما يتعلق بالبيت. ويوجد سياق في القرآن لا غموض فيه حول الخلق والبـــشر الأوائل في الجنة. اللفظ المستخدم في هاتين اللحظتين ورد في آيتين متتاليتين من سورة الأعراف (الأعراف: ٢٦، ٢٧)، وهو ليس لفظ عورات، بل لفـــظ سوآت، وهو يتعلق بالجنسين كليهما. يقول النص:

"يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَٰرِي سَوْءَٰتِكُمْ " [أعضـــاءكم الجنسية]
(الأعراف : ٢٦، ٢٧)
... [و] ... ينزع غنهما لباسهما ليريهما سوءاتهما [أعضاءهما الجنسية].

وبأخذ جميع النصوص القرآنية معا، ينكشف لنا نطاق من الـــسياقات، كلها ذات معنى، إذا صار المعنى المضفى على لفظ عورة "الضعف الشديد" [الذي يجعل صاحبه عرضة للخطر] لا المعنى المفتـــرض عمومـــا للكلمـــة "عيب". والسياقات العديدة التي يمكن أن نستشفها هي الأعـــضاء الجنـــسية

للمرأة (طبيعتها ونزعاتها الجنسية)، والبيت، والخصوصية الزوجية، وخصوصية النساء. فإذا أضفنا نص **الحديث** للنصوص القرآنية المختارة يمكننا أن نزيد من ترسيخ أن لفظ **عورة** (أو **عورات**) يستخدم كثيرا للإشارة إلى عدم احتشام الرجال حين تتكشف أعضاؤهم الجنسية وهم يسجدون أثناء التعبد. وعدم احتشام الرجال جسديا أثناء التعبد هو في الحقيقة أكثر السياقات المتواترة مرجعيا.

أما من حيث الاحتشام الجسدي للرجال فتوجد الكثير من الإشارات المرجعية عن الكساء الملائم لتأكيد إخفاء الأعضاء الجنسية للرجال. يوجد أولا الاحتشام الجسدي للرجال أثناء التعبد. ومن الموضوعات التي تظهر مرارا وتكرارا في سياقات مختلفة موضوع يتعلق بارتداء عدة طبقات من الملابس، أو على وجه الخصوص "ألا يرتدي الرجال قطعة واحدة فقط من الملابس" تكشف عن منطقة أعضائهم الجنسية (**فروج الرجال أو عورتهم**) وهم يتخذون أوضاعا معينة أثناء الاتكاء أو وهم ينحنون أو يربعون الساقين[١٣٨]. وفي هذا السياق عن عدم ملاءمة الكساء الذي يرتديه الرجال وهم يتعلمون الممارسات الجديدة للصلوات الإسلامية (فينحنون، ويركعون من وضع الوقوف، ويسجدون، ويركعون على ركبهم من وضع السجود، إلخ) أي في الإشارة إلى التعبد[١٣٩]، طلب القرآن من النساء ألا يرفعن رؤوسهن حتى يكون الرجال قد اتخذوا "وضع الجلوس".

يؤدي بنا هذا إلى الخروج بخلاصتين. أولا، أن النساء والرجال كانوا يتشاركون في الحيز المكاني نفسه للتعبد أثناء زمن النبي. وثانيا، بسبب عدم ملاءمة كساء الرجال للتعبد، طُلب من النساء أن يتجنبن اتخاذ مواقع تمكنهن من "رؤية" أعضاء جسم الرجال وهي مكشوفة، أو **عوراتهم** (نقاط ضعفهم

التي تجعلهم عرضة للخطر). وفي مراجع أخرى اشتكت النساء إلى النبي من هذا الكشف المحرج للأعضاء من جهة الرجال.

العورة إذن لا تعني "عيب على أجساد النساء"، بل تعني بالأحرى كشف الأعضاء الجنسية للرجال بطريقة منافية للحشمة. ونفهم ذلك على نحو أفضل إذا وضعناه في إطار نموذج أكثر شمولا يؤكد المعاني الضمنية الأساسية والأصلية للضعف وكون الإنسان عرضة للخطر. إن من شأن النموذج الأكثر شمولا أن يكشف عن ارتباط هذه المعاني بأفكار أوسع عن القداسة وخصوصية البيت والعائلة في الثقافة العربية-الإسلامية.

الملبس:

جرى إحياء موضوع الحجاب في سبعينيات القرن العشرين في المنطقة المتحدثة باللغة العربية بدءا من مصر، في سياق بزوغ وعي إسلامي وحركة إسلامية انتشرا بخطى ثابتة في طول الشرق العربي وعرضه ***(El Guindi 1980, 1981a, b, c, d, 1983, 1984, 1985a, 1986a, 1987, 1995b, 1996a)***. الألفاظ القرآنية الدالة على الملبس **خمار** و**جلباب**، وفكرة **التبرج** والتعارض الثنائي المتباين **تحجب مقابل سفور**، عادت كلها للظهور باعتبارها مفردات لغوية معاصرة أعيد إحياؤها وسادت في الخطاب اليومي بين شباب الحركة وفي جميع أنحاء الأمة ***(Hamza 1981; Sidque 1975)***.

شكلت هذه المفردات اللغوية إطارا للجدل الدائر حول ملبس وسلوك وأخلاقيات المسلمات والمسلمين، وحول الهوية الإسلامية. صار الحجاب موضوعا ورمزا للوعي الجديد ولنوع جديد من النشاط العام ***(El Guindi***

1982a, 1983). وأعاد الملبس العربي تقديم الأدوات الفكرية والمادية للهوية. لكن هذه الأدوات خدمت المقاومة أيضا في هذه المرة؛ فقد طُرِح هذا الملبس باسم الإسلام، وولد في سياق تاريخي وإطار اجتماعي-ثقافي مختلفين تمام الاختلاف. واستخدام الحجاب للمقاومة -سواء بالوقوف معه أو ضده- ليس بالأمر الجديد، فله سوابق تكررت مرارا وتكرارا في تاريخ الشرق الأوسط.

وقد ترجمت قواعد الملبس في الإحياء المعاصر للحركة الدينية على هذا النحو: على الرجال والنساء ارتداء **جلاليب** (المفرد **جلابية** وبالعربية الفصحى **جلباب**) طويلة جدا، وفضفاضة بحيث لا تصف الخطوط الخارجية لشكل الجسم، مصنوعة من أقمشة لا تشف ومصبوغة بألوان سادة متقشفة. وعليهن وعليهم غض البصر عند التعامل بين الجنسين في المجال العام، وأن يمتنعن ويمتنعوا عن استخدام أي زينة للملبس أو الجسد، أو ارتداء ملابس مصبوغة بألوان تلفت الأنظار إلى أجسادهن وأجسادهم. تتكون قاعدة الملبس للرجال من صندل، وبنطلون واسع عليه قميص فضفاض من اللون الأبيض أو ما يقاربه، أو بدلا من ذلك (وهو المفضل) **جلابية** طويلة فضفاضة بيضاء. وعلى الرجال إعفاء **اللحية** (ترك اللحية بلا حلاقة مع تشذيبها وتقصيرها)، مع ترك الشارب لينمو اختياريا. ويجب أن يكون طول شعر الرجل واصلا إلى كتفيه (وهذه السمة الأخيرة لم يحافظ أحد على استمرارها وتخلى عنها الناس في نهاية المطاف). إن قواعد التقشف وضبط النفس في السلوك العام لها ما يدعمها في الآيات **القرآنية** التي تؤكد مرارا وتكرارا على أن سلوك الغطرسة والميول الاستعراضية غير مرغوب فيه[١٤٠].

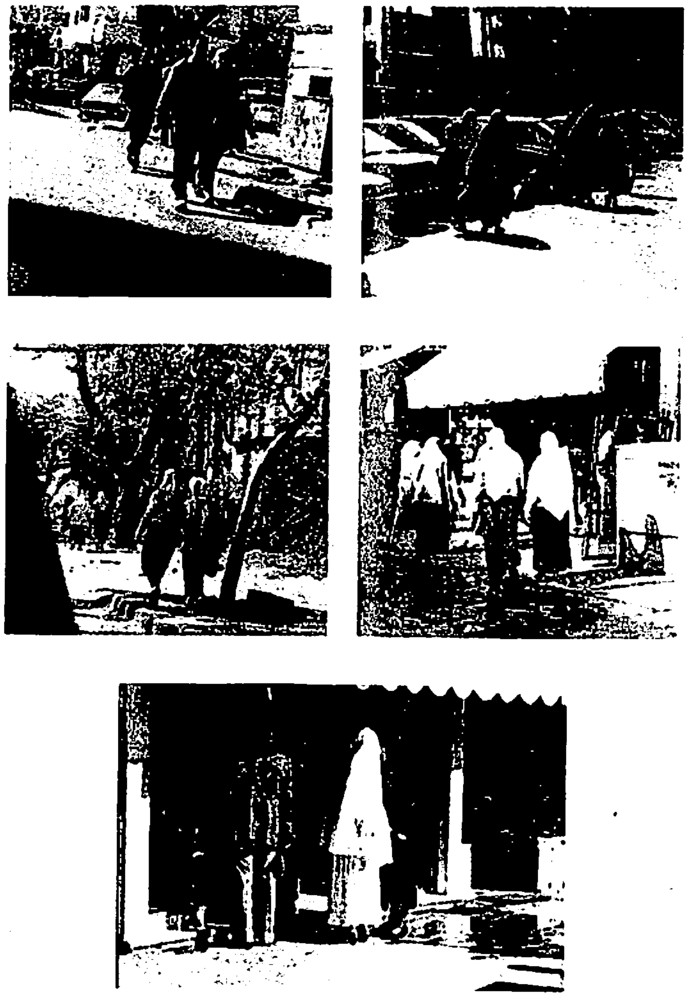
ويوجد تدرج في ملبس النساء؛ **فالمحجبة** (المرأة التي ترتدي **الحجاب**) تلبس **الجلباب**، وهو رداء فضفاض طويل الأكمام يصل حتى كاحليها ومصنوع من قماش سميك لا يشف ومصبوغ بلون سادة متقشف، **والخمار**، وهو غطاء رأس يغطي الشعر ويمتد ليغطي الجبهة، ويمر تحت الذقن لإخفاء العنق، ثم ينسدل على الصدر والظهر. كانت الألوان الشائعة في ملابس النساء في العقد الأول من الحركة اللون البيج، أو البني، أو الأزرق البحاري، أو النبيذي القاتم، أو كان الملبس باللونين الأبيض والأسود (انظر وانظري شكل ٢٢). ترتدي النساء هذا الملبس أثناء انشغالهن تماما بالشئون الدنيوية في المجال الاجتماعي العام، الذي لا يقتصر أمره على قبول نوعها (كونها امرأة) بل يقبل أيضا هويتها الجنسية. فالتقشف في الملبس والصرامة في السلوك لا يصاحبهما إذن انسحاب، ولا عزل، ولا تمييز.



شكل ٢٢: تحجب معاصر يوضح لمرأة محجبة (ترتدي غطـــاء رأس) وأخرى منتقبة (ترتدي غطاء وجه) تقابلتا أثناء عبورهما طريقـــا فـــي القاهرة في عام ١٩٩٥ في يوم عادي. صورة فوتوغرافية إثنوغرافيـــة بكاميرا فدوى الجندي. شكرا لمركز النيل للأبحاث.

وتمتد قواعد الملابس الطوعية لتتجاوز الكساء وتصل إلى سلوك عام يتميز بالتصرفات الجادة واتباع طريقة صارمة في الحياة، وهذا وضع مثالي ينطبق على الجنسين كليهما. والمنتقبة (المرأة التي ترتدي النقاب أو حجاب الوجه) تضيف إلى ملبسها نقابا على سبيل المبالغة في التحفظ، والنقاب يغطي الوجه بأكمله، عدا شقين للعينين؛ وفي أشد الحالات تطرفا تلبس المرأة أيضا قفازات وجوارب قاتمة لتغطي يديها وقدميها. لقد انتشر هذا الاتجاه[٤٠] في طول العالم العربي وعرضه، خاصة بين طالبات الجامعة. وتصف دون تشاتي *(Chatty 1997)* نموذجا مماثلا يحدث في الجزء الجنوبي الشرقي من الجزيرة العربية. وقد صارت هذه القاعدة للملبس الإسلامي هي المعيار بشكل تدريجي، واستمرت أعداد المتمسكين والمتمسكات بها في الازدياد، وصار وجودهم ووجودهن روتينيا وسط المشهد العام في الحضر. (انظر وانظري مقال والاس المعنون "مراحل في حركات إعادة الإحياء عبر الثقافات") *(Wallace 1956)*.

وخلال العقد الأول من عمر الحركة في مصر تطابقت قاعدة الملبس للنساء إلى حد ما مع المعرفة وللقراءات الإسلامية، كما تطابقت مع صعود النساء درجة على مقياس القيادة. كلما اشتدت تغطية طالبة الجامعة لجسمها، وازداد سلوكها العام "جدية"، وازدادت معرفتها بالمصادر الإسلامية، يزداد علوها بمقياس قيادة النشاطات بين النساء. ستقود هذه الطالبة مثلا المناقشات في المساجد وفي حجرات الطالبات في الجامعات بين المحاضرات. وقد تفكك هذا التطابق مع انتشار الحركة خارج مقار الحرم الجامعي، ومع تحول الحجاب إلى جزء من الحياة العادية، واختلاطه بالحياة العلمانية في القاهرة وغيرها من المدن الكبرى (انظري وانظر شكل ٢٣).



شكل ٢٣: لم يعد الحجاب يلفت النظر الآن، على عكس الحال في سبعينيات القرن العشرين. مشاهد من الحياة اليومية العادية في شوارع القاهرة، توضح اندماج النساء "المحجبات" مع بقية السكان. صورة إثنوغرافية بكاميرا فدوى الجندي، في القاهرة، ١٩٩٥. شكرا لمركز النيل للأبحاث.

لقد أدخلت طالبات الجامعة العضوات في الحركة هذا الملبس ولم تفرضه سلطات الأزهر، التي توصي في الأحوال العادية بالسلوك الإسلامي عن طريق إصدار قرارات. لكن هذا الملبس كان حركة من القاعدة إلى القمة. فهؤلاء الشابات بارتدائهن لهذا الملبس في المجال العام ترجمن رؤيتهن للمُثُل الإسلامية بأن صرن نماذج معاصرة له تشكل قدوة يقتدى بها. ويتضمن هذا النمط من الملبس رمزا للمظهر العام والسلوك الجديدين اللذين يعيدان تأكيد هوية وأخلاقيات إسلامية، وينبذان المادية الغربيـة، والنزعة الاستهلاكية الغربية، والنزعة التجارية الغربية، والقيم الغربية. والرؤية التي تقف خلف الملبس الإسلامي تضرب بجذورها في فهم هؤلاء النساء للإسلام المبكر، كما قدم في بداياته في المصادر النصية الأولية والثانوية. لكنها حركة معاصرة تدور حول قضايا معاصرة.

ومن الواضح أن الحركة ليست مجرد حركة تدور حول قواعد الملبس. فهذا النشاط العام – مثله مثل الإسلام المبكر في المدينة– يدافع عن المساواة، والمجتمع المحلي، والهوية، والخصوصية، والعدالة. وهو يدين النزعات الاستعراضية في الملبس والسلوك، التي كانت تميز أيضا **الجاهلية** (عصر ما قبل ظهور الإسلام). **فالجاهلية** إذن ليست مجرد لحظة تاريخية، لكنها حالة وظرف للمجتمع يمكن أن تحدث في أي وقت. فالتحفظ وكبح جماح السلوك، والصوت، وحركة الجسد ليست قيودا، بل إنها ترمز إلى تجديد الهوية الثقافية التقليدية.

٩ ـ الجانب المقدس للتحجب: "الحجاب"

المعاني الحقيقية تكمن كما لو كانت مختبئة خلف سلسلة من الأختام الشمعية... كسر ختم واحد فقط وفتحه يلهم بالحاجة إلى كسر واحد آخر وفتحه... كل معنى ينهار تحت ضغط المعرفة... هذا هو مبدأ الحجاب المعروف جيدا لدى السراسنة [العرب](١٤٢).

فرا ماورو، راهب ورسام خرائط من القرن السادس عشر في حديث له أمام محكمة فينيسيا، وهو يشير إلى الغزالي *(Cowan 1996: 10)*.

في الإسلام بدايتان: بداية الزوج الأول من البشر وبداية **القرآن**. والحالتان تدوران حول النزول، والحالتان تستخدمان الملبس في صورهما التمثيلية، والحالتان تعطيان معنى عن جمع شمل أمر مقدس حدث أن انقسم. الصورة التمثيلية الإسلامية للزوج البشري المنقسم إلى جنسين الذي هو أصل البشر ***(Smith and Haddad 1975; 1982)*** تظهرهما كما لو كانا يكتسيان **بلباس** (ملبس) فاخر وزينة بغرض خصوصية الجسد، والبذخ، والراحة (**سورة الأعراف**: ٢٦). من ثم، لم يكن أول البشر في بدايتهما عراة. كانت أعضاؤهما الجنسية مخفاة عن أعينهما وعن أحدهما الآخر. وقد أنعم الله عليهما بنيل الجنة بأكملها والتمتع بجميع مواردها، ما عدا الشجرة. وبعد عصيانهما، كُشِفت لهما **سوآتهما**، فرأى كل منهما **سوأته وسوأة** الآخر.

" فَوَسۡوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيۡطَٰنُ لِيُبۡدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنۡهُمَا مِن سَوۡءَٰتِهِمَا " (الأعراف: ٢٠)

وفي آية أخرى:

" قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ " (الأعراف ٢٦).

ويقول النص في سياق آخر:

هُنَّ [النساء] لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ (البقرة ١٨٧)

نتبين هنا موضوع الاعتماد المتبادل بين الجنسين كل منهما على الآخر. سرعان ما أدرك آدم وزوجه (أو قرينته) خطأ ما فعلا، أي عصيانهما لله. وطردهما الله من الجنة (الفردوس) وأنزلهما ليعيشا على الأرض طوال حياتهما. وعلى الأرض سوف يتكاثران وتنقسم ذريتهما إلى جماعات، يكونون بينهم وبين بعضهم البعض أصدقاء وأعداء.

لكن توجد في الإسلام بداية مقدسة أخرى، ألا وهي بداية الوحي من خلال النقل الشفاهي للكلمة الإلهية التي جمعت فيما بعد في شكل القرآن المعروف لنا الآن. حدث لقاء منذ اللحظة الأولى. ظهر الملاك جبريل للنبي محمد في عزلته. ارتعد النبي محمد وهرع إلى زوجته خديجة، يرتعش وقد تلبسته الحمى، وقال لها "دثريني، دثريني بالأقمشة". ثم قال صوت الله:

"يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ [بالعباءة]. قُمۡ فَأَنذِرۡ . وَرَبَّكَ فَكَبِّرۡ . وَثِيَابَكَ فَطَهِّرۡ " (المدثر: ١-٤)(*)

(*) يقول النص الإنجليزي أن الاستشهاد هنا بآية ١ من سورة المدثر، بينما هذه الآيات هي من ١-٤ من سورة المدثر. (المترجمة)

تصف السورة القرآنية، سورة المدثر هذا الحدث. كان اللقاء علامة على بدء الوحي ونزوله على فترة ممتدة، نزلت خلالها سور ضمها القرآن فيما بعد، وهو أكثر ما لدى المسلمين قداسة وتقديسا وهو رمز الإسلام. نجد هنا مرة أخرى سياقا لبدايات مقدسة مرتبطة بالملبس، أو استخدم فيها الملبس بمثابة استعارة لانقسام مقدس.

لم يذكر الحجاب في أي من الحدثين، لكن فكرة الانقسام المقدس تأكدت. نجد هنا فصل الطاعة عن العصيان، والله عن الشيطان، والخالد عن الفاني، والسماء عن الأرض. لم يكن في هذه الصورة التمثيلية أي ذكر للتحجب ولا العزل ولا الخطيئة. لقد انتهكت الخصوصية، الأخلاقية والمادية. وحدث ربط بين الملبس، والخصوصية والحيز المقدس.

يخبرنا فرانسيس فيرجسون أن الأساطير لها قوة "توليد أشكال جديدة... في خيال من يحاولون فهمها" *(Ferguson 1966: 140)*. يمثل النبي محمد في المخيلة التركية والفارسية في صورة رجل محجب الوجه بحجاب أبيض، مع هالة من اللهب فوق رأسه. تصور أيقونة فارسية من القرن السادس عشر اللقاء الأول بين النبي محمد وخديجة (انظر وانظري شكل ٢٤). النبي محمد يركب جملا، ووجهه محجوب بحجاب أبيض، وتوجد هالة من اللهب فوق رأسه علامة على مكانته المقدسة الخاصة. وهو يواجه خديجة، الموجودة داخل بيت عربي مرتفع، تزين واجهته زخارف شبكية، وهي تطل من النافذة على النبي محمد. وجه خديجة ليس محجبا. كانت خديجة امرأة بارزة من مكة ذات ثراء وقوة. كانت تدير قوافل تجارية. وقد ذكر أنها قد وظفت محمدا ليدير أنشطتها التجارية. ثم تقدمت للزواج منه، وتزوجا دون أن يتزوج عداها لمدة خمسة وعشرين عاما حتى وفاتها. كانت خديجة أول من آمن برؤية النبي وبما أوحي إليه، وصارت أول أتباعه في الإسلام.



شكل ٢٤: صورة للنبي محمد يركب جملا، ووجهه مغطى بحجاب أبيض، في أول لقاء له مع خديجة، التي صارت زوجه الوحيدة لمدة خمسة وعشرين عاما. وجه خديجة ليس محجبا. أيقونة من إسحاق النيسابوري، قصص الأنبياء. نشرت في إيران عند حوالي عام ١٥٦٠. مملوكة لمكتبة تشستر بيتّي بدبلن، ونعيد نشرها بإذن منها.

بقدر ما نعرف حاليا، لم يخترع الإسلام عادة التحجب ولم يدخلها على أتباعه. لقد وجد التحجب بالنسبة للرجال والنساء في المنطقة قبل ظهور الإسلام، في الثقافات الهيللينية، واليهودية، والبيزنطية، والبلقانية. وقد ظهر التحجب في الأنساق الاجتماعية العربية سواء عن طريق تبنيه، أو إعادة اختراعه، أو اختراعه بشكل مستقل، وتكشفت له وظيفة مميزة ومعنى مميز مختلفان عن وظيفته ومعناه في المناطق الواقعة شمال البحر الأبيض المتوسط.

تلاحظ ستيرن ***(Stern 1939a)*** أن عادة التحجب لابد أنها كانت سارية في الزمن الذي سبق ظهور الإسلام، خاصة في البلدات وبين طبقات معينة. كانت نساء الإغريق والرومان يتحجبن حين يكن في المجال العام بجذب الجزء العلوي لردائهن ليغطي رؤوسهن ويمر عبر وجوههن. وتذهب ستيرن إلى أن التحجب في الجزيرة العربية لم يرتبط على ما يبدو بعزل النساء ***(Stern 1939a: 108)***.

وقد كانت ليلى أحمد ***(L. Ahmed 1982)*** على حق حين أشارت إلى غياب الدليل على التحجب بين النساء المصريات قبل دخول المسيحية إلى مصر؛ على الرغم من أن أحد المراجع ذكرت أن بعض النساء ربما كن يستخدمن حجاب رأس حين يكن في المجال العام في الفترة المتأخرة أثناء حكم رمسيس الثالث (من الأسرة العشرين). لكنها أخطأت حين أشارت إلى أن النساء اليهوديات أيضا لم يتحجبن. وقالت إن عادة الحجاب كانت منتشرة انتشارا واسعا في جميع المنطقة، وأن الاستثناء الوحيد لذلك كان "**اليهود** والمصريات" ***(L. Ahmed 1982: 523)*** والتشديد لي، لكن اليهوديات كن محجبات في أيام المسيح ***(Stern 1939a: 109)***.

يمكن أن نجد دليلا على هذا في التوراة في الإصحاح الرابع والعشرين من سفر التكوين آية ٦٤، و(*)٦٥ "ورفعت رفقة عينيها فرأت إسحاق ... فأخذت البرقع وتغطت". وفي الإصحاح الثالث من سفر إشعياء آية ١٨-٢٠، ٢٣(**) "ينزع السيد في ذلك اليوم زينة الخلاخيل والضفائر والأهلة ... والبراقع ... والعصائب... والعمائم"؛ وفي الإصحاح الحادي عشر من رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس آية ٥-٧ (***) "وَأَمَّا كُلُّ امْرَأَةٍ تُصَلِّي أَوْ تَتَنَبَّأُ وَرَأْسُهَا غَيْرُ مُغُطًّى، فَتَشِينُ رَأْسَهَا، لأَنَّهَا وَالْمَحْلُوقَةَ شَيْءٌ وَاحِدٌ بِعَيْنِهِ. إِذِ الْمَرْأَةُ، إِنْ كَانَتْ لاَ تَتَغَطَّى، فَلْيُقَصَّ شَعَرُهَا. وَإِنْ كَانَ قَبِيحًا بِالْمَرْأَةِ أَنْ تُقَصَّ أَوْ تُحْلَقَ، فَلْتَتَغَطَّ. فَإِنَّ الرَّجُلَ لاَ يَنْبَغِي أَنْ يُغَطِّيَ رَأْسَهُ لِكَوْنِهِ صُورَةَ اللهِ وَمَجْدَهُ. وَأَمَّا الْمَرْأَةُ فَهِيَ مَجْدُ الرَّجُلِ."

يوجد أيضا دليل يشير إلى أن يهوديات القرن الحادي عشر كن يحجبن وجوههن. والعهدة على جويتين إذ يكتب أن "العاطفة الدينية كانت أيضا دافعا إلى التدقيق في تغطية الرأس. في اللغة الآرامية... تعني [كلمة] **عاري الرأس** "**صفيق الوجه**، ووقح". لكن ينبغي ألا نكون وقحين في حضرة الله، فهو دائما

(*) يذكر النص الإنجليزي أن الاستشهاد من سفر التكوين من الإصحاح الرابع والعشرين آية ٦٥، بينما وجدت بالرجوع للكتاب المقدس أن الجزء الأول منه من آية ٦٤ والجزء الثاني (عقب النقاط الثلاث) من الآية ٦٥. (المترجمة)

(**) يذكر النص الإنجليزي أن الاستشهاد من سفر إشعياء من الإصحاح الثالث آية ٢٣ بينما وجدت حين رجعت إلى الكتاب المقدس أن الأجزاء المختلفة المقتبسة المفصولة بثلاث نقاط ترجع إلى الإصحاح الثالث من سفر إشعياء آيات ١٨-٢٠، ٢٣. (المترجمة)

(***) يذكر النص الإنجليزي أن الاستشهاد من الإصحاح الحادي عشر من رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس آية ٣-٧، بينما وجدت بالرجوع للكتاب المقدس إنها من آية ٥-٧ (المترجمة).

معنا وفوقنا" *(Goitin 1978: 159)*. يختلف هذا عن تصور غطاء الرأس في الإسلام(١٤٣). ففيما يخص اليهوديات في فترة الجنيزة، يناقش جويتين *(Goitin 1983)* الوثيقة الأولى، "عقد زواج لأحد أتباع طائفة القرائين من القدس"، ٢٦ يناير ١٠٢٨ *(Goitin 1983: 314-316)*. يذكر العقد قائمة بـ "النفائس التي تجلبها سارّوة إلى منزل زوجها حزقيا" *(Goitin 1983: 315)*. تشمل قطع الملابس عددا من الأحجبة والخُمُر مختلفة الأنواع (الشفاف منها والمعتم) وأقنعة الوجه (مفردها قناع) وأردية طويلة تصل حتى الأرض. وفي وثيقة أخرى "عقد زواج لأحد أتباع طائفة الربانيين من الفسطاط (مصر القديمة"، يذكر **الخمار** في القائمة *(Goitin 1983: 318-321)*.

من الواضح أن خاصية عزل النساء اليهوديات أو استبعادهن كانت من السمات المميزة للمجتمع كما يتجلى في وثائق الجنيزة. وكان الفصل بين الجنسين ذا صبغة مؤسسية بين اليهود المصريين في القرون الوسطى. كان الرجال والنساء يدخلون ويدخلن إلى المعبد من أبواب منفصلة *(Goitin 1983: 61)*. ويناقش جويتين كيف تواتر ظهور لفظ **باب السرُّور**، أو "الباب السري" في الوثائق. ويوضح أيضا أن "المداخل المؤدية إلى أروقة النساء في المعابد اليهودية ... صممت [بالشرط نفسه] لكن خصص لها أيضا **باب النسا**، مدخل النساء" *(Goitin 1983: 61)*. ويضيف أن "الباب السري في كل من المباني الخاصة والعامة يفتح على شارع مختلف عن الشارع الذي يمكن الوصول إليه من خلال المدخل العمومي للمبنى" *(Goitin 1983: 61)*. ويستشهد جويتين بالوثائق التي تذكر أن الباب السري "مقصود به –والعهدة على أفضل الحجج في هذا الموضوع – أن يمكن العشاق من دخول **الحريم** [أو أجنحة النساء]" *(Goitin 1983: 60)*.

وقد اكتشف جويتين (Goitin 1983: 64, 67) مثالين في وثائق الجنيزة، أحدهما من الإسكندرية والآخر من الفسطاط، بالقاهرة الإسلامية، وهما يشيران إلى **قاعة** النساء، أو جناح النساء: في أحدهما، استأجر يهودي مكانا من مسيحي، وفي الآخر بنى طبيب يهودي مكانا لابنه. والوثيقة المتعلقة بالحالة الأخيرة –والعهدة على جويتين– تربط ما بين "اكتمال" المنزل (في هذه الحالة منزل ابن الطبيب) واحتوائه على "**قاعة** للنساء" (Goitin 1983: 67)[144]. والحالتان تقدمان دليلا على أنه أثناء تلك الفترة يحتمل أن يكون اليهود والمسيحيون فقط هم من عزلوا النساء، مثل أنساق المجتمعين الهيلليني والبيزنطي اللذين سبقانهما.

ويأتينا دليل قوي من دراسة نيللي حنا (Hanna 1991: 42-43) كما نوقشت في كتاب عفاف لطفي السيد–مارسوت (Sayyid-Marsot 1995). أجرت نيللي حنا دراسة منهجية عن الطرز المعمارية وتغيرات وظائف المساكن في القاهرة، وقد ركزت على القرنين السابع عشر والثامن عشر. لاحظت نيللي حنا تغيرات في المنازل **المملوكية** لم تكن معروفة من قبل، مثل تقسيم المنزل إلى قسم للذكور وقسم للإناث. تستخدم عفاف لطفي السيد–مارسوت (Sayyid-Marsot 1995) نتائج نيللي حنا لتقرر أن ألفاظا مثل "بوابة النساء" (**باب الحريم**) و"مطبخ النساء" (**مطبخ الحريم**) لم تكن معروفة من قبل، وبدأت في الظهور في القرن الثامن عشر.

تلاحظ عفاف لطفي السيد–مارسوت بناء على دراسة نيللي حنا أنه "في بدايات القرن الثامن عشر لم تتعد نسبة البيوت الملحق بها عناصر مثل بوابة للنساء ٢,٥% .. [وبحلول] منتصف ذلك القرن ارتفعت تلك النسبة إلى

٤٠%، أما في نهايات القرن الثامن عشر، فقد ظهر اللفظ الدال على هذه العناصر في ٨٤% من تلك المنازل، مع ألفاظ أخرى مثل 'مطبخ النساء' و'حديقة النساء'" *(Sayyid-Marsot 1995: 38)*. وإذا كان تقسيم البيوت إلى أقسام للذكور وأقسام للإناث يعتبر أمرا جديدا في مصر في القرن الثامن عشر، فمن المرجح إذن أن مثل هذا التقسيم لم يوجد بين أغلبية السكان أثناء فترة الجنيزة. "لا يظهر في الوثائق العديدة التي وصلتنا من الفسطاط والتي كتبها كتبة المحاكم المسلمون مثل هذا التقسيم [إلى أقسام للذكور وأخرى للإناث] *(Goitin 1983: 64)*. في هذه الحالة، ربما كان اليهود المصريون هم فقط من أسسوا مثل هذا التقسيم. وإن هذا ليتسق مع ممارسة اليهود في ذلك الزمن لإنشاء أبواب منفصلة للنساء مؤدية للشارع *(Goitin 1983: 61)*.

وتقليد الفصل بين النوعين (النساء والرجال) وعزل النساء عن المجال العام موجود في التقاليد اليهودية والمسيحية التي تضرب بجذورها في التصورات عن الطهر والدنس فيما يخص النساء والربط ما بين خصائص أنوثة المرأة وبين الطبيعة. لهذه التصورات أثر على صورة الذات لدى الفرد والمعنى العام والديني للذات. بناء على دلائل إثنوغرافية ونصية، عند تطبيق هذا المنظور الذي يستمد معناه من أصول يهودية على الجماعات الأخرى دون تمحيص نقدي له، فإنه يُحَرِّف ويسيء تفسير البنى الثقافية لخواص أنوثة المرأة، وهي بنى فريدة تخص تلك الجماعات الأخرى. فمثلا، لا أساس لهذه الفكرة في الثقافة العربية-الإسلامية. لابد من دراسة الفصل بين النوعين (النساء والرجال) في المجتمعات العربية-الإسلامية في إطار مختلف. يوجد بين الثقافات الدينية انقسام بسيط وغير ملموس، لكنه ينشئ فرقا بينها.

وقد رأينا دلائل على أن النساء في الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام قد شغلن موقعا مهما وكن نشطات في الحياة الدينية والاجتماعية لمجتمعهن المحلي. قد تكون قبيلتان مارستا نوعا من تحجيب الإناث قبل ظهور الإسلام، هما قبيلتا بنو إسماعيل وبنو قحطان. نشطت التجارة الإقليمية والاتصال السياسي في تلك الحقبة، ولا يرجح أن التحجب كان مجهولا في المنطقة، حتى بين المجتمعات التي لم تمارسه. من الواضح أن الرجال العرب قد تحجبوا في بعض المناسبات، مثلما كان يحدث أثناء إلقاء الشعر في الأسواق *(Stern 1919a: 111)*. وكما ذكرنا فيما سبق، وصلتنا تقارير عن أن النبي محمدا نفسه حجب وجه في عدد من المناسبات، وقد ظهرت صورته مرسومة باتقان وهو محجب في الأيقونات التركية والفارسية.

لكن لابد من التأكيد على إنه لا يوجد في القرآن ولا في الأحاديث التي يعتمد عليه أي مرسوم صريح صادر عن النبي محمد يأمر بالتحجب أو بارتداء حجاب الوجه بصفة معينة، لا لنساء المسلمات عموما، ولا لزوجاته خصوصا. تلاحظ ستيرن أن "المرسوم الوحيد الذي قد يكون له أثر ما على هذا الموضوع هو الآية رقم ٥٩ من سورة الأحزاب، التي كانت موجهة لزوجاته، وبناته، ونساء المؤمنين تأمرهن بتغطية أنفسهن بجلابيبهن ... ولم يحاول فقهاء الشريعة قط أن يسندوا نظرياتهم عن التحجب إلى هذه الآية، [لكن] المعلقين عليهم -مثل الطبري، والبيضاوي، والسيوطي- يشيرون إلى التحجب في تفاسيرهم مستندين إلى هذه الآية[١٤٥]. يضم الطبري إلى تعليقه على هذه الآية عادة خروج زوجات محمد في الليل، من بين العادات التي ذكرت باعتبارها منشأ الآية رقم ٥٣ من سورة الأحزاب" *(Stern 1919a: 111)*.

وتفسير الآية رقم ٣١ من سورة النور يرينا أنهـا بالمثـل "توصـي بمجرد الاحتشام في السلوك والملبس" *(Stern 1919a: 111)*. هـذا لا يتعلـق مباشرة بالمحتوى الفعلي للسورة ولا يناقش الكم الذي يجـب تغطيتـه مـن شخص المرأة. هذه التعليقات كتبت على الأرجح بعد مرور فترة طويلة على ظهور الإسلام، بعد أن كانت العادة قد ترسخت بالفعل بين المسلمين *(Stern 1919a: 111-112)*.

ولفظ **حجاب** ليس الكلمة العربية المرادفة للفظ *veil* باللغـة الإنجليزيـة والذي نعرفه بمعنى حجاب، وهو ليس لفظا نشأ حديثا؛ لكنه أيضا ليس بكـل هذا القِدَم. إنه فكرة مركبة تكشفت تدريجيا عن مجموعة مـن المعـاني ذات الصلة ببعضها البعض. تلاحظ ستيرن –على أساس ما استكشفته من مصادر– وجود دليل على أن اللفظ كان له معنى واضح محدد بحلـول القـرن التاسـع الميلادي *(Stern 1939a: 108)*. إن لفظ **حجاب** نفسه يقدم عـددا مـن النقـاط المهمة. لقد صار جزءا من الحصيلة اللغوية العربية لدى العرب فـي صـدر الإسلام. كان الحجاب نفسه يشار إليه بألفاظ أخرى، لكن عبارة **ضرب الحجاب** (الأخذ بالحجاب) استخدمت في الجزيرة العربية في الخطـاب حـول عـزل زوجات النبي. وبحلول القرن التاسع عشر، كانت نساء الطبقة العليا الحضرية في مصر من المسلمات والمسيحيات يرتدين **الحَبَرة**، التي كانت مكونـة مـن تنورة طويلة، وغطاء رأس، و**برقع**، وكان **البرقع** عبارة عن قطعة مـستطيلة من القماش الموسلين الأبيض الشفاف توضع بدءا من تحت العينين، وتغطـي الأنف والفم، وتنسدل نزولا حتى الصدر. وكانت النساء يرتدين في حالة الحداد حجابا من الموسلين الأسود يعرف باسم **البيشة** بدلا من الحجـاب الأبـيض.

وربما كان لهذا الملبس علاقة بمنشأ التحجب لدى اليهوديات والمسيحيات، فكلمة حَبَرة نفسها مشتقة من المفردات اللغوية للزمن المبكر من نشأة الديانتين اليهودية والمسيحية. وحين صار الحجاب مركزا للخطاب النسوي والقومي في مصر أثناء فترة الاحتلال الكولونيالي البريطاني لها، استخدمت النسويات والقوميون والعلمانيون والعلمانيات لفظ الحجاب. واستخدمت عبارة **رفع الحجاب** للتعبير عن خلع نساء الحضر لحجاب الرأس أو الوجه أو كليهما، ولم يستخدم للتعبير عن ذلك عبارة رفع **الحَبَرة**، علما بأن **الحَبَرة** هو اللفظ المستخدم للإشارة إلى ارتداء العباءة والحجاب بين نساء الطبقة العليا المصريات عند منعطف القرن *(El Guindi 1996a: 110)*.

ماذا يقول **القرآن** عن **الحجاب**؟ توجد في القرآن عدد من الإشارات إلى الحجاب، واحدة منها فقط تتعلق بكساء النساء. مع ترسيخ الإسلام لنفسه تدريجيا في مجتمع المدينة، جاء ما ورد ليفسر على إنه "عزل" زوجات النبي من هذه الاية القرآنية:

"يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدْخُلُواْ بُيُوتَ ٱلنَّبِيِّ إِلَّآ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ ... وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ" (سورة الأحزاب آية رقم ٥٣).

وتشير الشواهد إلى أن هذه السورة المتعلقة **بالحجاب** ربما تكون قد أنزلت قبل العام الخامس بعد الهجرة. في ذلك الوقت، كان الكثير من الناس الآتين من كل حدب وصوب من المجتمع الإسلامي المتنامي يتجهون إلى ملحقات بيت النبي طلبا للإجابة عن تساؤلاتهم، وطلبا للإحسان، وتحقيق

طلباتهم. كانت زوجات النبي يسكن في أجنحة تحيط بالفناء الذي صار أول **مسجد** أسسه النبي محمد للمسلمين. كان هذا في المدينة. تصف ستيرن أجنحة زوجات النبي بأنها كانت أكواخا "تقع على أحد جانبي **المسجد**، وربما كانت مداخلها تفتح على فنائه ... كان لكوخ عائشة مدخل يؤدي إلى المسجد ... لكن أم سلمة أقامت نوعا من الستر لكوخها، ليحجزها عن الناس" ***(Stern 1939a: 116; n. 2; see also Stern 1939b)***. وبعد مناقشة ستيرن للحديث الذي نقله ابن سعد ***(Ibn Sa'd 1905: 28)*** والتعليقات عليه، فيما يتعلق بالأحداث التي يقال إنها كانت مناسبة نزول هذه الآية (الأحزاب: ٥٣)، تذكر أن الآية صارت تعرف باسم "آية الحجاب". نلخص الأحداث كما يلي: بعد حفل زفاف النبي على زينب بنت جحش، تلكأ بعض المدعوين في كوخ زينب. نفد صبر النبي، وزار زوجاته الأخريات، انتظارا لرحيل المدعوين، الذين لم يرحلوا إلا بعد توجه النبي لكوخ زينب للمرة الثانية. تقول ستيرن إن سبب انتشار هذا **الحديث** ربما يكون أن أنس بن مالك عاش حتى السنة ٩٠ الهجرية أو ما بعدها، وهكذا اتصل بجيل لم يكن معروفا للكثير من غيره من الصحابة. هذا **الحديث** يقال فقط بناء على حجية أنس بن مالك، على الرغم من أن الكثير من المعروفين بأنهم حجة في الحديث نقلوه عنه. توجد أحاديث أخرى تعطي تفسيرات مختلفة لهذا الأمر بالحجاب. فقد وصلنا مثلا أن يد عمر (من صحابة النبي) لمست يد إحدى زوجات النبي محمد أثناء وليمة العرس، وبعدها أوصى **بالحجاب**. ووفقا لحديث آخر، منقول عن عائشة، أنها خرجت هي وسَوْدة ليلا، ولما كانت سَودة امرأة طويلة القامة، فقد تعرف عليها عمر وناداها. وكما ذكرنا من قبل، قيل إن الأمر قد نزل به الوحي في زمن زواج النبي محمد من زينب بنت جحش في العام الخامس الهجري. والآية رقم ٥٣ من سورة الأحزاب تدور في نهاية المطاف حول خصوصية بيت النبي وعائلته والمكانة الخاصة لزوجاته، التي يكتسبنها

بطريقتين، فهي لهن بصفتهن زوجات النبي، وباعتبارهن قائدات يمتلكن مدخلا إلى المعلومات والحكمة الإسلاميتين اللتين يسعى المزيد من أعضاء المجتمع المحلي إليهما. كان حق النساء في الخصوصية بحاجة إلى الحماية عن طريق تنظيم دخول الزوار وسلوك الرجال الذين يدخلون إلى أجنحة النساء. فالآية لا تدور حول ملبس النساء. الرجال الذين يدخلون إلى أجنحة زوجات النبي مطلوب منهم أن يطلبوا الإذن بالدخول، أو ألا يدخلوا إلا إذا دعوا للدخول، وحتى عندئذ، يطلب منهم ألا يكلموا زوجات النبي إلا من خلف ساتر أو ستارة. والمكانة غير العادية لزوجات النبي تتضح من هذه الآية:

"يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ" (الأحزاب: ٣١)

وتزيد مراجع أخرى من التأكيد على جانب الفصل بين الأشياء في **الحجاب**. فمثلا، يذكر **الحجاب** في سياقات لا علاقة لها بالنوعين (الرجال والنساء) باعتباره يفصل الإله عن البشر الفانين (سورة الشورى: ٥١)، والخاطئين عن المستقيمين (سورة الأعراف: ٤٦، ٤١-٤٥)، والمؤمنين عن الكفار (سورة الإسراء: ٤٥)، والنور عن الظلام، والنهار عن الليل (سورة ص: ٣٢).

وأكثر **السور** موضوعا لوجهات النظر الخلافية -وهي أكثر ما يستشهد به من **السور**- هي **سورة النور**: ٣١. والشيء المهم الذي يجب ذكره في هذا السياق أن نزع **الآية** رقم ٣١ من **سورة النور** من سياقها الذي وردت فيه في السورة يؤدي إلى ضياع معناها المقصود. لابد من قراءة **الآيتين** ٣٠ و٣١ من **سورة النور** معا ومتعاقبتين. إذا قرئت **الآية** ٣١ بمعزل عن سياقها يكون في قراءتها تحيز ضد النساء، لأنها ستعني ضمنا حينذاك أن النساء وحدهن مطلوب منهن "الحياء" و"ضبط النفس". والحقيقة أن **الآية** ٣٠، التي تسبق **الآية** ٣١ من سورة النور مباشرة، تخاطب الرجال أولا. يقول نص الآية ٣٠ من **سورة النور**:

"قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ " (النور: ٣٠، وقد أضيف إليها التشديد)

ثم تستمر الآية رقم ٣١ من سورة النور في تناول نفس الموضوع:

"وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ " (انظري وانظر الفصل الخامس وشكل ٨ للاطلاع على نص الآية كاملا، وعلى رسم تخطيطي يمثل معنى بقية النص) (النور: ٣١، وقد أضيف التشديد)

أما من حيث ما تأمر به السورة النساء، فالنص واضح. لم يستخدم النص لفظ الحجاب، ولم يأمر بتغطية الوجه، ولم يستخدم لفظ نقاب أو لثمة، وهي إشارات لا لبس فيها إلى ارتداء قناع الوجه، بل يذكر الرجال أولا، ويتناول الحتمية الأخلاقية لتحلي سلوكهم بضبط النفس وحفظ فروجهم (فروج الرجال). ثم يخاطب النص النساء، ويوسع الموضوع ليتناول سلوكهن العام وتحديد العلاقات الجنسية المحرمة عليهن. وتنص آية أخرى من سورة الأحزاب على:

"يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ " (الأحزاب ٥٩).

تؤكد هذه الآية على المكانة الخاصة لزوجات النبي. والإشارة إلى ملبس النساء هنا تقتصر على **الجلباب**، ألا وهو الرداء الطويل الفضفاض. ونعيد القول إن لفظي **حجاب** و**نقاب** لم يذكرا. يستخدم النص في الآيتين لفظ **خمار** (غطاء الرأس) ولفظ **جلباب** (رداء يغطي الجسد أو عباءة)، وتركز الآيتان على ضبط النفس في التصرفات والحياء في السلوك، بادئتان بالرجال، الذين يؤمرون بتغطية أعضائهم الجنسية، كما تركزان على المكانة

الخاصة لزوجات النبي وعلى الوضع الخاص لأقرباء النساء ممن هم خارج محيط الوصول إلى علاقات جنسية وزوجية معهن.

بعبارة أخرى، لفهم المعنى الشامل للسورة، لابد من دراسة الآيتين معا، ولابد للدارس أن يأخذ في الاعتبار جوانب الثقافة والمجتمع خارج عامل النوع (من رجل أو امرأة) وحده. علاوة على الأفكار الثقافية عن الجسد والطبيعة الجنسية، توجد عوامل الخصوصية، والعلاقات الاجتماعية وعلاقات القرابة، والرتبة، وعناصر بناء مجتمع جديد.

تفحص ستيرن الحديث الذي قيل إنه كان أساس الجدل من أجل تأسيس **الحجاب** وهي تجد شيئا من المصداقية في الفكرة القائلة بأن بعض **الأحاديث** لها تأثير على نشأة هذا التأسيس. في الآية رقم ٥٩ من سورة الأحزاب التي ذكرناها أعلاه، تقدم ستيرن توضيحين بشأن الأمر الموجه للرجال بأن يتحدثوا مع زوجات النبي من وراء ستارة. التوضيح الأول أن النبي محمد لم تكن لديه خطة محددة لعزل زوجاته في زمن نزول هذه الآية، لكن ذلك ارتبط بالتدخلات الباعثة على الضيق التي حدثت أثناء وليمة عرس زينب بنت جحش وغير ذلك من بعض الأحداث القليلة.

والثاني، وهو الأكثر تصديقا، أنه لم تكن لديه خطط محددة لإعطاء زوجاته رتبة عليا في المجتمع الإسلامي، كما يوجد في الكثير من الأوامر. هذه المعاني موجودة في ثلاثة فصول من كتاب ابن سعد ولابد من أخذها بعين الاعتبار مع السورة رقم(*)٥٣. في هذه الأوامر، أمر النبي محمد زوجاته بألا يتزوجن مرة أخرى بعد وفاته (**سورة الأحزاب**: ٥٣)، وألا يعتبرن أنفسهن مماثلات لغيرهن من النساء، وألا يفرطن في التلطف في

(*) هذا ما ورد في النص الإنجليزي، لكني أعتقد أن المقصود هي الآية ٥٣ من سورة الأحزاب، حيث إن هذا ما يتحدث عنه النص في هذا الموضع، لأن السورة رقم ٥٣ هي سورة النجم، بينما سورة الأحزاب هي رقم ٣٣ في المصحف.(المترجمة)

حديثهن. كـان عليهن أن يحمين خصـوصيتهن، وألا يخرجن من بيـوتهن إلا لضرورة، لا لأسباب تافهة، وأن يتجنبن ارتداء ملبس استعراضي يـشابه ملبس نسـاء **الجـاهلية (سورة الأحزاب: ٣٢)**. وأنعم على كل منهن بلقب "أم المؤمنين" (سورة **الأحزاب**: ٦) *(Stern 1939a: 113)*.

إن استخدام الحجاب لتمييز المكانة والهوية أمر شائع جدا، لكن لابد أن استخدامه في الإسلام لهذا الغرض قد نشأ وأخذ به الناس تدريجيا، حيث إنه لم توجد عند ظهور الإسلام ثروة كبيرة في مجتمع المسلمين البازغ تفـصل المؤمنين عن غيرهم حسب طبقتهم. حقا، إن الأفكار الكامنة خلـف **الأمـة** (المجتمع الإسلامي المبكر) أكدت على العدالة والمساواة في اقتسام الثـروة، ونهت عن التقسيم على أساس اجتماعي-اقتصادي أو على أساس المراتـب القائمة على الهوية القبلية.

كان أهم تحول مع نشأة وتطور المجتمع الإسلامي هـو نقـل الـولاء والهوية من القبيلة إلى العقيدة، أساس **الأمة** (المجتمع)، التي تضم آخرين مـن عقائد مختلفة لها علاقة بالعقيدة الإسلامية ممن لهم كتب مقدسـة، وبالتحديـد اليهود والمسيحيين. ومع نمو المجتمع، نمت معه التحديات التي تواجهها مُثُله.

والروايات الواردة إلينا من أواخر حياة النبي محمـد تـشير إلـى أن زوجاته بدأن في الرغبة في حيازة الممتلكات المادية، والأخذ بنمط حياة فيه مزيـد من الرفاهية والدعة، مما أثار توترا بينهن وبينه (**سورة الأحـزاب**: ٢٨-٣٢). تذكر ستيرن الطبري باعتباره مصدرا للرواية القائلة بأن "النبي محمد اعتزل نساءه لضيقه بمطالبتهن بالمزيد مـن متـاع الـدنيا" *(Stern 1939a: 114)*. ويوجد مزيد من التأكيد على أفضلية الاعتدال والحشمة بالإشارة إلى مفهـوم مخالف هو **التبرج** (استعراض الجسد والسلوكيات الخليعة):

"يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيۡتُنَّ فَلَا تَخۡضَعۡنَ بِٱلۡقَوۡلِ فَيَطۡمَعَ ٱلَّذِي فِي قَلۡبِهِۦ مَرَضٞ وَقُلۡنَ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا ٣٢ وَقَرۡنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجۡنَ تَبَرُّجَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ ٱلۡأُولَىٰ" (سورة الأحزاب: ٣٢-٣٣)

لم تستخدم في أي من هذه المراجع كلمة **حجاب**. وحين تستخدم هذه الكلمة في غير ذلك من المواضع، فإنها تنقل معنى الفصل عن الآخرين أكثر مما تنقل معنى التحجب. والألفاظ العربية الثلاثة المستخدمة في سياق ملبس النساء لتأكيد المكانة الخاصة لزوجات النبي هي كلمات **الخمار**، و**الجلباب**، و**التبرج**. **التبرج** هو الكشف الاستعراضي عن الجسم والملابس والسلوكيات الاستعراضية، وقد استخدمت كلمة **التبرج** لوصف السلوك العام للنساء في ما قبل ظهور الإسلام (أيام الجاهلية). تتباين كلمة **التبرج** مع **التحجب** (الحياء في الملبس والسلوك)، وهو لفظ مشتق من نفس الجذر الذي تشتق منه كلمة **حجاب**. ما الذي يعنيه لفظ **حجاب** في هذه الآية المنزلة تحديدا؟

حجاب (مكتوبا بالحروف الإنجليزية كما ينطق بالعربية *hijab*) كلمة مشتقة من الجذر حَ-جَ-بَ؛ الذي ينطق **حَجَبَ** ومعناه "يضع حجابا، يعزل، يفصل بساتر، يخفي، يشكل فاصلا، يضع قناعا". و**حجاب** معناه "غطاء، غلاف، ستارة، حجاب، ساتر، حاجز يفصل ما بين مكانين". وتشير الكلمة نفسها إلى التمائم التي تعلق بملابس الشخص (وخاصة في طفولته) لحمايته من الأذى. من المشتقات الأخرى كلمة **حاجِب**، التي تعني "الحاجب الذي يعلو العين" (حامي العين) وكانت أيضا هي الكلمة المستخدمة في فترة الخلافة للموظف الذي يحجب الراغبين في المثول بين يدي الخليفة عن الدخول. من

ثم، تفشل الكلمة الأوروبية *veil* الدالة على **الحجاب** (مع كلمة "عزل" المصاحبة لها) في القبض على زمام هذه الفروق الطفيفة في المعنى، وتفرط في تبسيط ظاهرة مركبة. من المفاهيم وثيقة الصلة بالحجاب مفهوم الستر (سَ-تَ-رَ)، الذي سبق أن ناقشناه في الفصل الخامس. كما أن الكلمة الأوروبية *veil* الدالة على **الحجاب** في استخدامها الشائع تعطي وهما بأن لها مدلولا وحيدا، بينما هي تشير على نحو ملتبس في مختلف الأوقات إلى غطاء الوجه للنساء، وإلى غطاء رأس شفاف، وإلى غطاء رأس كبير. وتحديد دلالة هذا اللفظ يضفي غموضا على التطورات التاريخية، والفوارق الثقافية بين السياقات الاجتماعية، والطبقة، والرتبة الخاصة، والتعبيرات اللفظية عن الأوضاع الاجتماعية-الثقافية. والكلمة الأوروبية *veil* الدالة على **الحجاب** مشحونة سياسيا بمعان ضمنية عن "تدني" الآخر، بما يعني ضمنيا ويفترض تدني منزلة النساء المسلمات وخضوعهن لمن هو أعلى منهن منزلة.

توجد دلائل من استخدام اللفظ في **القرآن** ودلائل من الخطاب النسوي الإسلامي المبكر، ومن التحليلات الأنثروبولوجية أيضا، تدعم أن فكرة **الحجاب (مكتوبة بالحروف الإنجليزية كما تنطق بالعربية *hijab*)** في الإسلام تشير إلى التقسيم المقدس أو الفصل بين عالمين أو حيزين مكانيين، فهي تعني فصل الإله عن البشر الفانين، أو الخير عن الشر، أو النور عن الظلام، أو المؤمنين عن الكافرين، أو الأرستقراطيين عن عامة الناس. وعبارة **من وراء الحجاب** كما تقدم بشكل شائع تؤكد على عنصر الفصل أو وضع حاجز بين شيئين، لا على عزل النساء كما يشاع ويفترض في حالات كثيرة. وتؤكد

ليلى أبو لغد أن: الحجاب هو ما يغطي عيبا جنسيا [وأنه] ينم عـــن وجـــود فوارق، لكن مفــرداته اللغويـــة تتعلق بالطبيعـــة الجنـــسيـــة أو العفـــــة" *(Abu-Loghod 1986: 159)*. وهذا ما يؤكده تحليـــل التقـــارير الإثنوغرافيـــة والنص الإسلامي المقدس كليهما. وحين تكون الإشارة إلى ملـــبس النـــساء، يجمع المعنى السليم لها بين القداسة، والحياء، والخصوصية.

الجزء الثالث

الحجاب والمقاومة

١٠ـ ردود الفعل على الاتجاه الجديد

شهدت شوارع القاهرة في سبعينيات القرن العشرين ظاهرة ملحوظة، القاهرة، عاصمة مصر التي بدت عصية على الفهم للكثير من الملاحظين للمشهد المصري، ومحيرة حتى لأهل البلد. كانت تلك هي ظاهرة الحضور القوي والمرئي والمتنامي لمرأة مصرية جديدة، ذات مظهر غير مألوف لمصر الحضرية المعاصرة ولأهل هؤلاء النساء. كانت المرأة الجديدة شابة حضرية من طالبات الجامعة، "محجبة" بالكامل من رأسها حتى أخمص قدميها، بما في ذلك وجهها. وانتابت الحيرة الكثير من الملاحظين للمشهد المصري بشأن طبيبات أو مهندسات أو صيدلانيات المستقبل "المحجبات"، فبدأوا في التكهن بسبب نشأة هذه الظاهرة. هل كان السبب أزمة هوية، أدت إلى ظهور **نسختنا** من حركة الهيبيز الأمريكية، أم تراها بدعة من بدع احتجاجات الشباب، أم هو الفراغ الأيديولوجي؟ هل السبب اضطراب نفسي لدى الأفراد، أم أزمة حياتية، أم تخلخل اجتماعي، أم احتجاج ضد السلطة؟

أتت استجابة بسيطة للتحجب المعاصر من العلمانيين الراديكاليين، الذين سخروا من ذلك الاتجاه، مستخدمين لغة شمولية مادية: "هؤلاء النساء يغطين شعرهن لأنهن لا يملكن تكلفة الذهاب إلى مصفف الشعر!" أو "إنهن يتحجبن ليخفين دمامتهن". وقد جرى التعبير عن رد فعل شائع لرجل الشارع بعبارات الطبقة أو نمط الحياة: "إنهن طالبات من خلفية ريفية يواجهن المدينة الكبيرة ويتعاملن معها" (للاطلاع على مزيد من ردود الفعل انظر وانظري

(*Williams 1979, 1980*). وكانت مهاجمة أخلاقيات المحجبات من ردود الفعل الأخرى على هذا الاتجاه نحو التحجب: إنهن يتحجبن ليخفين علاقات جنسية غير مشروعة وسلوكا منافيا للأخلاق. والمفارقة الساخرة في هذه الملاحظة الأخيرة أنها تعيد بالضبط إنتاج هجوم النساء الأوروبيات في أواخر القرن التاسع عشر في مصر على أخلاقيات النسويات المصريات البارزات مثل القائدة النسوية الأرستوقراطية هدى شعراوي نفسها.

تكتب هدى شعراوي في مذكراتها عن المرأة الفرنسية أوجيني لي برون، الزوجة الأولى لحسين رشدي باشا. اتخذت مدام رشدي هدى شعراوي صديقة لها، وصارت كاتمة سرها ومعلمتها. وفي ذات يوم، أخبرت مدام رشدي هدى شعراوي – وفقا لما ورد في مذكرات هدى شعراوي– أن بعض النميمة تدور حول أن هدى تركت زوجها لكي تجد بدله شابا أحدث سنا منه، لأن "**الكثير من الأسرار كانت مختفية خلف الحجاب**" وأن المصريات يختلفن عن الأوروبيات[١٤٦]، فالأوروبيات يفعلن كل شيء في العلن، "**ولا يخفين أفعالهن المخزية خلف قناع**" (*Shaarawi 1987: 86- 87*) والتشديد لي). واليوم، يعيد دعاة العزل والنخبويون والنسويات إنتاج الاتهامات الكولونيالية نفسها، لكنهم يوجهونها إلى النساء اللاتي اخترن طوعا الظهور بمظهر مختلف عن طريق الأخذ بالهوية الإسلامية.

ويزعم علماء وعالمات الاجتماع المصريون والمصريات مرارا وتكرارا أن "الطبقة" هي العامل المهم الذي يكشف سبب الاتجاه الإسلامي، فشباب القرويين أو الشباب الآتين من عائلات ذات خلفية ريفية صاروا معدمين وبدأوا حديثا في الهجرة إلى المراكز الحضرية والعودة إلى الدين

نشدانا للسلوى أو لمحو أصولهم الطبقية *(Dessouki 1982)*. والدراسات التجريبية الأولى التي أجراها علماء اجتماع مصريون[١٤٧] أظهرت ارتباطا بين متغيرات تتعلق بالخلفية الاجتماعية، وتعليم الوالدين، ونوع الوظيفة، إلخ *(Radwan 1982)*. وقد تحاور أحد علماء الاجتماع العاملين في المشروع مع عضو من أعضاء جماعة دينية هامشية في السجن، وقد سجن هذا العضو بعد أن اعتقلته الحكومة. وبناء على هذه الحوارات نشرت الملاحظات حول مختلف الجماعات الإسلامية الملموسة، مع التأكيد مرة أخرى على الخلفية الطبقية *(Ibrahim 1980, 1982)*. وقد أشاروا إلى وجود عاملين أولين وراء هذا الاتجاه: الصدمة من نمط حياة المدينة، والتخلخل الاجتماعي-الاقتصادي وانعدام الملكية بين الطبقة الوسطى الصاعدة.

أولا، هذه المزاعم فيها إطناب زائد عن الحاجة، فالمتغيرات سبب ونتيجة في الوقت نفسه. وثانيا، لتقديم منظور لهذه الملاحظات، نحتاج إلى تقرير نسبة النشطاء الإسلاميين ذوي الخلفية الريفية إلى عموم المصريين ذوي الخلفية الريفية. كما يلزم أيضا معرفة نسبة المصريين ذوي الأصول الريفية الذين هاجروا حديثا إلى المراكز الحضرية وهم من غير النشطاء الإسلاميين. ربما يؤدي إدخال هذه الأسئلة في البحث إلى الطعن في الملاحظات الأولية التي خرجت بها تلك الدراسات المبكرة[١٤٨].

وقد كشفت دراستي الإثنوغرافية القائمة على العمل الميداني لهذا الاتجاه عن أنماط معينة: الرجال والنساء نشطاء ونشطات يأخذون ويأخذن بزمام المبادرة؛ غلب على النشطاء والنشطات شباب الجامعات؛ هؤلاء الطلبة والطالبات الجامعيين والجامعيات كانوا من أفضل المتفوقين والمتفوقات؛

ويميلون ويملن إلى التخصص في دراسة المواد المهنية مثل الطب البشري، والطب البيطري، وطب الأسنان، والهندسة، والصيدلة، وكلها تتطلب حصول الطالب أو الطالبة على مجموع كبير يتراوح ما بين ٩٥% إلى ٩٧% في اختبارات يتنافس فيها الجميع على المستوى القومي *(El Guindi 1981a, 1982a, 1983)*. والدراسة التي تلت ذلك والتي أجراها المركز القومي في مصر أكدت الملاحظات السابقة *(Radwan 1982)*. وتوضح الدلائل الإثنوغرافية أن عامل الطبقة الاجتماعية أو الخلفية الريفية أو الحضرية لا يمكنه أن يفسر بكفاءة اتجاها بهذه الأهمية. فبالإضافة إلى الطابع الدائري للمنطق (الشباب تحولوا إلى نشطاء لأنهم س، الشباب س لأنهم نشطاء) فإن العوامل الاجتماعية المحلية لا تكفي لتفسير الظاهرة، التي اتضح أنها نتاج تداخل عوامل تشمل التطورات الإقليمية والعالمية على قدم المساواة.

وما زال التحجب – وهو الجانب المرئي أكثر من غيره من جوانب هذا الاتجاه- ينتشر بثبات، ولم يقتصر على اختراق الطبقة الوسطى الصاعدة، بل اخترق أكثر البيئات اقتصارا على أعضائها، من نادي الجزيرة إلى الجامعة الأمريكية فى القاهرة، وقد وصل تدريجيا إلى جميع قطاعات المجتمع الحضري بحلول نهايات ثمانينيات القرن العشرين. أما ملاحظاتي الخاصة فتوضح الإسلام في شكله العادي غير الإحيائي باعتباره جزءًا لا يتجزأ من حياة معظم المسلمين، ومظهرهم الخارجي، واتجاهاتهم، وسلوكياتهم *(El Guindi 1997)*. حقا، لقد أحكم إحياؤه قبضته على الكثير من الناس[١٤٩].

تختلف المداخل التي تنتهجها محاولات تفسير ظاهرة التحجب التي ظهرت في سبعينيات القرن العشرين كما تختلف الخلاصات التي تخرج بها.

ركزت دراسة ماكلويد (*MacLeod 1993*) على خمس وثمانين امرأة من نساء "الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى" اللاتي يعشن في مختلف أحياء القاهرة، والكثيرات منهن يعملن بوظائف الأعمال الكتابية. وقد صاغت ماكلويد حجة عن تعرض هؤلاء النساء لمأزق مزدوج واجهن فيه خيارين أحلاهما مر لتصف انتشار الأخذ بالتحجب الإسلامي بينهن. حجتها أن نساء هذه الشريحة الاجتماعية بحاجة إلى العمل لأسباب اقتصادية، لكن أيديولوجية النوع (من رجل أو امرأة) تعارض عمل النساء (وقد ساوت ماكلويد بين هذه الأيديولوجية وبين إطار جامع مانع لمسألة النوع من رجل أو امرأة)، وهذا يضع هؤلاء النساء في صراع. تتجلى هذه المعضلة في التحجب، لكنه أيضا حل لها، حيث إنه يسمح لهن بالعمل ويسمح لهن في الوقت نفسه بالمطالبة بما يحق لهن من احترام تقليدي. أخيرا، قدمت حجة نسوية غربية على أن التحجب لن يحرر النساء حقا، لأنه "خطر وسلاح ذو حدين"، ومن ثم تضيع خاصية الاحتجاج التي في التحجب، حيث إن النساء بأخذهن بهويات تقليدية يعدن إنتاج عدم المساواة.

تحيط المشكلات بهذه الحجة وتقديمها؛ أي إن بها عوارا منهجيا، وتحيط الشكوك بما يؤكده محتواها عن أيديولوجية النوع (من رجل أو امرأة) والعمل. وعموما، فإن الصراع والضغوط الآتية من عمل النساء بوظيفتين (البيت والعائلة والعمل العام) ليست أمرا فريدا تختص به نساء الشريحة الدنيا من الطبقة المتوسطة في القاهرة، وقد كان مركزا للنقاش في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث أشير إلي ذلك بعبارة "مشكلة مفتاح المزلاج". لم تلجأ النساء الأمريكيات العاملات إلى التحجب لحل الصراع. بل بدأن في

"فرض" المساواة في العمل المنزلي على الرجال. لا يوجد أي وضع باعث على الرضا. لقد حلت مشكلة النساء الأمريكيات مؤقتا عن طريق مرافق رعاية الأطفال، وعن طريق العمالة الرخيصة التي قدمتها غيرهن من النساء (الآتيات من البلدان النامية أو النساء المهاجرات المحتاجات العاملات بشكل قانوني أو غير قانوني). كما أننا لسنا بحاجة إلى الحفر بعمق في الأطر الخاصة بالنوع (من رجل أو امرأة) للتعرف على الصراع.

علاوة على ذلك، تركز ماكلويد محيط شواهدها بشدة وتقلصه إلى التمثيل الضئيل لقطاع واحد من المجتمع، على نحو لا يمكن معه لأي اقتراحات مستمدة من هذا المحيط أن تفسر بكفاءة ظاهرة متوغلة في المجتمع مثل التحجب الإسلامي، حيث إنها لا يمكنها تفسير لماذا أخذت نساء من القطاعات الاجتماعية الأخرى بالحجاب الإسلامي. لماذا أخذت نساء الشرائح الاجتماعية العليا **بالحجاب**، وهن لا يتعرضن لضغوط ليعملن؟ إن هذا الاتجاه الإسلامي ظاهرة مكتسحة تدخل في عقدها الثالث، وقد ضمت تدريجيا ونسبيا نساء الطبقة الوسطى والشريحة العليا من الطبقة الوسطى، والنساء العاملات وغير العاملات.

توجد مشكلة أيضا حين تختزل الحركة الإسلامية إلى تحجب النساء. ماذا عن الرجال المنخرطين في الحركة؟ لقد أخذوا هم أيضا بملبس مختلف. كيف يمكن أن يفسر تعرض هؤلاء النساء لمأزق مزدوج اشتراك الرجال في الحركة وأخذهم بقواعدها الأخلاقية وقواعد الزي التي تأخذ بها؟

تستبعد ماكلويد عامل الإحياء الإسلامي لصالح العامل الاقتصادي. وأساس هذا الاستبعاد هو أن النساء اللاتي حاورتهن ماكلويد لم يذكرن

الإحياء الديني ضمن العوامل التي وقفت خلف أخذهن بالحجاب. لدينا هنا مشكلة منهجية، حيث حدث خلط بين "المعارف المحلية" والتحليل، وأخذت ماكلويد التعليقات التي أدلت بها النساء أثناء الحوار على أنها تفسيرات.

المشكلة الأخرى في فكرة تعرض هؤلاء النساء لمأزق مزدوج تأتي من زعم ماكلويد بوقوعهن "تحت ضغوط" يفترض أنها نتجت عن أخلاقيات ثقافية عامة أدت إلى ظهور قواعد جديدة للملبس. تشكل النساء اللاتي أخذن بالحجاب عددا قليلا نسبة إلى السكان ككل على المستوى العددي. ويوجد تناقض في تفسير اتجاه "قليل العدد"، لكنه ذو دلالة على أخلاقيات ثقافية متغلغلة. الظاهرة أكثر تعقيدا من ذلك، وهي من عواقب عوامل محلية، وإقليمية، وعالمية، ومن عواقب التفاعل بين جوانب الواقع الثقافية، والاجتماعية والاقتصادية.

ولنضع أيديولوجية النوع (من رجل أو امرأة) والعمل في سياق اجتماعي وثقافي. التماهي مع العائلة وجماعة القرابة هو حجر الأساس في هوية الفرد في الثقافة العربية. ويصدق هذا على الجنسين. تتجلى هذه الفكرة في نمط التسمية للرجال والنساء مثلا. فالاسم الأخير للعائلات، سواء عائلات العوام أو عائلات النخبة الحاكمة، يسبق بكلمة "آل" (بمعنى "ينتمي إلى عائلة فلان")، كما في عائلة آل خليفة الحاكمة في البحرين، أو عائلة آل صباح في الكويت أو عائلة آل سعود في المملكة العربية السعودية. ومن الكلمات الأخرى المستخدمة للدلالة على الانتماء **ابن**، أو **بني**، أو **أولاد** (وكلها تنويعات على كلمات تعني "ذرية فلان"). هذه العادات في التسمية تتجلى فيها هوية الفرد، كما تدعم هوية الفرد أيضا، لا باعتباره فردا مستقلا بذاته كما

هو الحال في الثقافة الأمريكية، بل باعتباره عضوا في جماعة قرابة. كما أن التسمية بالنسب للأب تنطبق على الرجال والنساء على قدم المساواة، فالمرأة – مثلها مثل أخيها– تحتفظ باسمها الذي كان لها قبل زواجها بغض النظر عن انتمائها لزوجها. لا تتغير أسماء النساء رسميا بعد الزواج. تظل المرأة متماهية مع جماعة القرابة التي ولدت بين ظهرانيها طوال العمر. وعلى العكس من ذلك، بين اليونانيين "لقب المرأة... يمنح لها دائما في صيغة المضاف إليه (التملك): ... 'السيد بلاك، السيدة التابعة لبلاك'. وينطبق هذا على اسمها وهي عذراء على قدم المساواة، فهي ملك لوالدها 'الآنسة سميث'..." *(Hirschon 1993: 71, n. 5)*.

ولأن هذه ثقافة تعترف بأن العائلة في شدة الأهمية للمجتمع وبأنها ذات علاقة أولية بحياة الفرد، فإنها تعهد للأفراد بحماية عائلاتهم. فالأقارب مسئولون بشكل جمعي عن بناء سمعة العائلة وحمايتها. وسمعة العائلة أمر ذو أهمية خاصة لكل من الجنسين في المجتمعات العربية(١٥٠). وسمعة العائلة علائقية، فمسئولية بنائها وحمايتها تقع بالتبادل على عاتق الأقارب وتشمل النوعين (الرجال والنساء). وكل هؤلاء يرعون سمعة العائلة بعناية وبشكل متكامل. فسمعة العائلة تعمل عمل المادة اللاصقة التي تحافظ على الارتباط بين الأفراد من أعضاء العائلة كما تعمل عمل مقياس الضغط الاجتماعي الذي يقيس السلوك العام للعائلة. وقد أعطت التقارير الإثنوغرافية أمثلة توضح أهمية سمعة العائلة بين الجماعات التقليدية.

فمثلا، درس ويليام لانكستر *(Lancaster 1981)* بدو الرولة الذين يعيشون في منطقة تقع أجزاؤها في سوريا، والأردن والجزيرة العربية،

ووجد أن السمعة بينهم تستمد من السلوكيات اليومية والطقسية التي تبدي الجدارة بالشرف، ومهارات التوسط بين الناس، والشجاعة، والكرم عموما وكرم الضيافة (*Lancaster 1981: 43-45*). أما بدو الرشايدة الذين يعيشون في السودان والذين درسهم ويليام يونج (*Young 1996*)، فإن المرأة منهم تنسج سمعتها بمهارة فيما تنسجه من خيام وأحجبة. وأكثرهن مهارة تثاب بجائزة تعطى لها على الملأ. المرأة هي حارسة الخيمة (أو راعيتها)، أو **راعية البيت** بالعبارة العربية، وسمعتها أمر مركزي للهوية العامة للجماعة. والدراسة التي أجراها مايكل جيلسنان (*Gilsenan 1982*) عن المناطق القروية والحضرية في لبنان تزيد من البرهنة والتأكيد على مركزية النساء في الجماعات العربية. وإذا كانت النساء مركزيات بالنسبة للهوية المقدسة للعائلة، يتبع ذلك أنهن مركزيات بالنسبة لسمعة العائلة.

وسواء عاش الناس في مجتمعات بدوية، أو قروية، أو حضرية، توجد دائرة ضيقة تضم الأقارب الذي يتقاسمون فوائد سمعة العائلة ومخاطرها بشكل أكثر مباشرة. ولكي يعزز الأقارب هذه الثقة الثقافية العظمى فيهم، فإنهم يساندون الأفراد من أعضاء العائلة ويتحكمون فيهم. ومن حيث النوع (من رجال أو نساء)، فإن التقاليد العربية والشريعة الإسلامية يلزمان الأقارب من الذكور بتقديم أشكال الدعم الملموس وغير الملموس والأمن للمرأة بغض النظر عما إذا كانت متزوجة أم لا وعن حالتها المالية. ولابد من فهم عدم التساوي في المواريث في الشريعة الإسلامية في سياق الالتزامات العرفية والشرعية للرجال نحو النساء. وفقا للإسلام، نصيب الرجل في الميراث ضعف نصيب أخته. لكنه أيضا ملزم إجباريا بتدعيمها

ماليا، هي وزوجته، وبناته، وأمه، وأي قريبة أخرى من المعتمدات عليه، علاوة على كبار السن من الرجال[١٥١]. والمرأة في الإسلام مستفيدة طوال عمرها، ولا تقع عليها أي التزامات مماثلة. المرأة – نظريا وتحت حماية القانون– مضمون لها الحصول على ما يعادل مجموعة من خطط المؤسسات الحديثة: دخل مدى الحياة، وتأمين، ومعاش عند التقاعد، أو البطالة أو العجز.

ونوعية الدعم جزء من هذا الالتزام أيضا. الزوج مطلوب منه الحفاظ على مستوى معيشة زوجته الذي اعتادت عليه في بيت أبيها، والذي يمكن أن يشمل التزامه بتوفير خادم، وراعية للأطفال، أو حتى مرضعة لهم (كما جرت عليه العادة في الماضي) إذا رغبت الزوجة في ذلك. فإذا كان أداء أعمال المنزل أو إرضاع الطفل لا يتسقان مع نمط حياتها ومكانتها قبل الزواج، فمن حقها ألا يطلب منها ذلك، بل تصير المرأة عند زواجها **ست البيت**، أو سيدة المنزل، وهو مصطلح يتطابق بمزيد من الدقة مع دورها بصفتها رئيسة إدارة الأسرة، ويمثل فكرة مختلفة عن "ربة المنزل ***housewife***" في الغرب (انظر وانظري ***Rassam 1980***).

فإذا مددنا الفكرة قليلا، نجد أن هذا الضمان لدعم الذكور للإناث ومسئوليتهم المالية عنهن يمكنه أن يقي المرأة من **الاحتياج** إلى العمل مقابل أجر، وكثيرا ما يكون كذلك. وهذا يزيل دافعا اقتصاديا مهما عن كاهل من يمكنهن الحصول على ذلك الدعم، ويصير عمل المرأة اختياريا. من الطبيعي أن نساء الأثرياء لا يحتجن للعمل للحصول على أجر. أما النساء الفقيرات (والرجال الفقراء) فيحتجن ويحتاجون إلى العمل لكسب العيش، وهن وهم بذلك لا يخضعون للقيود الثقافية. لكن السكان المحليين في الأحياء الشعبية

الحضرية ما زالوا يتقاسمون المُثُل الثقافية نفسها (وهي الأحياء الشعبية التي اشتهرت بفضل نجيب محفوظ الحائز على جائزة نوبل والمعروفة برجالها من أبناء البلد، والمعروفة خصيصا بنسائها المعروفات باسم بنات البلد)[١٥٢].

أجرت سوسن المسيري دراسة إثنوغرافية عن هؤلاء النساء في القاهرة، وهي تصف **بنت البلد** (صيغة المفرد من **بنات البلد**، ومعناها "المرأة الشعبية") بأنها لديها إحساس قوي بالذات وبنوع العمل الذي تشتغل به. في دراسة الحالة التي وصفتها سوسن المسيري تظهر المرأة مثال **بنت البلد** التي عملت بالجزارة طوال الخمسة وعشرين عاما الماضية، "مستقلة عن زوجها، تتولى الإشراف على جميع الأنشطة في محل الجزارة المملوك لها لمدة خمسة أيام أسبوعيا، منذ الصباح المبكر حتى ساعة متأخرة من الليل. تهتم بزبائنها، وتوجه صبيانها، وتساعدهم في تقطيع اللحوم حين يكون المحل مزدحما" *(el-Messiri 1978: 527)*. النساء من مثيلاتها يملن إلى الثراء، لكنهن فخورات بعيشهن في هذه الحارات الشعبية، وهن يزدرين كلا من الحياة الريفية ونمط الحياة الحضرية الأرستقراطية. تصف سوسن المسيري هذه المرأة بأن سلوكها يتسم بالتدلل الشديد، وإنها قوية، بل مثال القوة، وسُمْعَتُها تقول إن لها مكانة رفيعة في مجتمعها المحلي. ليست كل الوظائف مقبولة. فالخدمة في البيوت وظيفة محتقرة، والنساء اللاتي يعملن خادمات منازل يخفين طبيعة عملهن ويحاولن العمل في مناطق بعيدة عن حيهن الشعبي. والنساء الشعبيات يحتقرن أيضا الوظائف الحكومية والكتابية التي يزداد اشتغال الشابات بها لأنها وظائف لا تستحق الإهانة الناجمة عن ترك المرأة لبيتها وعائلتها (من حيث أجرها الضئيل وساعات عملها المنتظمة). والنساء

من بنات البلد يهتممن بالسمعة بطريقة مماثلة لاهتمام نساء الطبقتين الوسطى والعليا بها. لابد أن يتفق سلوكهن مع توقعات أهل مكانهن المحلي، وهن يرين أن دعم العائلة مسئولية الزوج بالكامل وهي جزء من هويته باعتباره رجلا. "والأزواج الذين يصرون على أن تعمل زوجاتهم يحظون بالاحتقار" *(el-Messiri 1978: 536)*.

والوصمة لا تأتي من العمل بقدر ما تأتي من أن المرأة لا تحظى بحماية عائلة يمكنها الإنفاق على أفرادها لكنها تمتنع عن ذلك. الوصمة المتعلقة بعمل المرأة من أجل الأجر تأتي من التفسير الثقافي القائل بأن أقرباءها إما أنهم عاجزون عن الإنفاق على نسائهم أو أنهم لا يرغبون في الإنفاق عليهن وفاء بالتزاماتهم نحوهن. ويوجد تفضيل لتجنب العمل الذي تراه الثقافة قليل القيمة أو التوظف في وظائف تنظر إليها الثقافة نظرة دنيا. الشروط المثالية هي أن تفضل العائلة حماية المرأة من التوظف في وظائف متدنية المكانة، أو التي يكون لرئيسها عليها سلطة. بعبارة أخرى، لا يوجد اعتراض على توظف المرأة في وظائف تضعها في مناصب عالية (انظري وانظر *Forget 1962*). ويفضل أن تعمل المرأة في عمل مستقل تترأس فيه نفسها. يتسق مع هذا ما نجده من أن المصريات من جميع الطبقات كان لديهن تاريخ طويل من تملك الممتلكات ذات القيمة وإدارتها (انظر وانظري *Sayyid-Marsot 1995*).

تولت نساء النخبة في جميع أرجاء الوطن الحديث الخدمات الاجتماعية العامة على أساس تطوعي بحكم التقاليد. وقد عملن بلا كلل في الأعمال الخيرية، وشاركن في النضال النسوي والقومي. وعلى عكس العمل بأجر، لم

يعترض المجتمع على العمل التطوعي للنساء. أشرفت جماعة من هؤلاء السيدات المحترمات على إدارة الحركة النسوية المبكرة في مصر في ١٩١٩ ***(Marsot 1978; Badran 1995a)***. وفي الماضي القريب كانت الوظائف المساعدة التي تربط بالإناث في الشرق الأوسط – مثل السكرتارية، والطباعة على الآلة الكاتبة، والتمريض- مقصورة على الذكور أو على النساء الأجنبيات. استنكرت الطبقة الوسطى والعائلات الثرية عمل نسائها بهذه الوظائف ***(Youssef 1974)***. ومنذ ستينيات القرن العشرين شغلت النساء المحليات في البلدان العربية الأقل ثراء مثل مصر هذه الوظائف. لكن التغير لم يبلغ حدا كبيرا بعد في البلدان العربية الثرية. لا يغيب عن عين أي مسافر على الخطوط الجوية للخليج العربي أن يلاحظ غياب المضيفات الجويات من نساء الخليج. فالطاقم الذي يشغل وظائف الضيافة على الخطوط الجوية لبلدان الخليج الثرية إما أن يتكون بأكمله من المضيفين الذكور أو توجد به مضيفات أجنبيات (معظمهن أوروبيات).

أجريت دراسة استخدمت بيانات كمية وكيفية عن أنماط التوظف والتعليم لدى النساء، وقد قارنت هذه الدراسة بين مصر، وهي بلد تحتاج نساؤه للعمل، والبحرين، وهي بلد ثري لا يوجد لدى نسائه هذا الاحتياج. توضح الدراسة أن الثقافة العربية لا تعارض عمل المرأة في حد ذاته، بل تعارض تعرض النساء للمهانة، كما تحددها الثقافة، بل حتى الثقافة الفرعية. لا تعارض الثقافة العمل الذي لا يعرض النساء للمهانة، وهذا عامل يميل إلى دفع النساء لمواصلة تعليمهن العالي والارتقاء إلى مناصب عليا في العمل ليهربن من تدني المكانة ***(El Guindi 1985b, 1986b)***. وفي البحرين وغيرها من البلدان العربية الثرية الأخرى، تشغل العمالة المستوردة عموما وظائف

الخدمة المنزلية والأعمال التي لا تحتاج إلى مهارة. إن فكرة وصمة الوظيفة مدفوعة الأجر وهدف حماية النساء من الوظائف المتدنية والأعمال ذات المكانة المنخفضة من العوامل الأساسية التي تؤدي لانخفاض معدلات عمالة النساء العربيات. وقد وجدت دلائل على وجود هذه العوامل لمدة عقود من الزمن في البلدان العربية البترولية الثرية، حيث يمكن للرجال من ذوي القربى أن يتحملوا دفع ثمن حماية النساء، ويفعلون ذلك.

وتدرك النسويات المصريات المعاصرات أنه على الرغم من الإنجازات التي تحققت فإن "فكرة عمل المرأة ظلت مرتبطة بالفقر والحاجة، أو على الأقل بنقص وسائل الأمان المالي" *(Sa'id 1977: 388)*. وقد حدث التحول الكبير في الاتجاه نحو عمالة النساء في مصر بعد ثورة ١٩٥٢، حين انقشعت الوصمة التي كانت تلطخ سمعة عمل النساء عن جميع الشرائح الاجتماعية تدريجيا، وصار عملهن واجبا قوميا أكثر منه أي شيء آخر. والضغوط الاقتصادية والسكانية الحالية في مصر تجعل من الصعوبة الحفاظ على الأنماط القديمة. فمع الزيادة الهائلة في سكان مصر لم يعد بالإمكان توفر القدرة على ترف حماية النساء.

تقول حجة ماكلويد إن نساء الطبقة العاملة قد أخذن بالتحجب لأنهن تجاه مأزق مزدوج بسبب أيديولوجية النوع (من رجل أو امرأة) التي تعارض عمل النساء، وهي حجة لا تقدر على الصمود. فالنساء الفقيرات كن يعملن دائما، والمجتمع يقبل هذا. لكنهن ظللن يعملن دون أن يرتدين الحجاب كي يعملن حتى نهاية سبعينيات القرن العشرين، فلماذا لم يبدأ انطباق حجة تعرضهن لمأزق مزدوج إلا بعد سبعينيات القرن العشرين؟

إن رد الفعل الشائع لهذا الإحياء الإسلامي، سواء من رجال الدين (من تعلمـوا فـي الأزهـر، أو العلمـاء) أو أساتذة الجامعات، أو بقية السكان، أو الصحافة، أو علماء وعالمات الاجتماع كان النظـر إلـى هـذا الاتجـاه باعتباره "مشكلة". بل إن بعض الملاحظين أنكـروا أهميته جملة وتفـصيلا، أو قدموا أسبابا تبسيطية واقترحوا حلولا سهلة. الأزهـر(١٥٣) هـو الجـامع والجامعة الإسلامي القديم الذي بني من ألف عام فـي ٩٧٠ م. فـي قلـب القاهرة ما قبل الحديثة ليكون بمثابة مركـزا للتعلـيم الإسـلامي والحجيـة الإسلامية. وعلى الرغم من أن الأزهر حامي الإسلام فإنه واجـه الاتجـاه الجديد في البداية بالصمت، لأن الحركة الشعبية وضعته في مـأزق. الأمـر بالإصلاح الإسلامي يأتي من رجال الأزهر ذوي الحجية هابطا إلى النـاس، وليس العكس، مثل هذه الحالة(*). علاوة على أن الأزهر لم يكن في موقـع يتيح له الاعتراض على ملبس وقاعدة يضربان بجذورهما في فكرة الحشمة الإسلامية.

أما من أصيبوا بشكل خاص بالاضطراب، والضيق، ووجدوا أنفسهم تجاه معايير مزدوجة فقد كانوا أهل هذه المرأة الجديدة. لقد تساءلوا في تعجب: لماذا كنا نسير على نهج خاطئ؟ ابنتنا لم تتزوج بعد؛ من الذي سيتزوجها الآن وهي مختفية تحت "خيمة"؟ بعد طول نضال لمؤسسات الحركة النسوية في مصر *(Q. Amin 1976 (1900); Badran 1995a; Nasif 1909, 1962; Nelson 1996; Sha'rawi 1981)*، ونجاح رفع الحجاب التقليدي

(*) هذه الحالة هى حالة التحجب فى إطار الإحياء الإسلامي فى العقود الأخيرة، الذى أتى على يد أناس من عامة الشعب وليسوا من داخل الأزهر. (المترجمة)

الذي كان يغطي الوجه عند منعطف القرن العشرين، لم يكن من المعقول أن تعود الشابات المتعلمات من طالبات الجامعة بعد نصف قرن **للحجاب طوعا.**

لكنهن لم يفعلن ذلك بالطبع *(Williams 1979)*. فهذا ليس عودة لـــشكل مبكر من الحجاب ولا هي عودة للمجتمع الإسلامي المبكر، فـــلا هـــذا هـــو الحجاب نفسه، ولا هذه المرأة نفسها ولا هذا المجتمـــع نفـــسه. إن "المــــرأة الجديدة" التي كتب عنها قاسم أمين في مصر عـــام ١٩٠٠ *(Amin 1976 [1900])* ليست هي المرأة الجديدة في مصر المعاصرة في ١٩٧٥ *(El Guindi 1981a)*[154]. إن طالبة الجامعة المعاصرة التي تأخذ بمظهر وسلوك محـــافظين اســـتمرت نشطة وبارزة للعيان في التيار الاجتماعي المعتاد، فهي تتنـــافس للالتحـــاق بالتعليم العالي، وتتخصص في مجالات مهنية "غير رخوة"، وتؤكد هويتهـــا باعتبارها مسلمة، وهي متجهة لمستقبلها الوظيفي، وحديثة ومحجبة.

إن تحجب طالبات الجامعة، الذي تجاهله البعض باعتباره بدعة مؤقتة، تحول إلى حركة اجتماعية وسياسية قوية، ومرنة. وعلى الرغم من أن هذا الاتجاه ربما تكون قد بدأته النساء، فقد تطور ونما بين النساء والرجال اللاتي والذين لديهن ولديهم رسالة قوية لتوصيلها. تجسدت في الملبس قاعدة اجتماعية–أخلاقية، وخدم بمثابة وسيلة مركزية لنقل هذه الرسالة. ولفهم هذه الرسالة، ناقشنا السياقات التي نشأ فيها الحجاب وتطور. تتداخل في هذه السياقات عوامل محلية، وإقليمية، وعالمية حيث يناضل رجال ونساء (الجزائر، ومصر، وفلسطين، وإيران) للاستقلال عن تحكم الاستعمار الكولونيالي في بلدانهم أو للخلاص من الإرث الكولونيالي، كما تناضل النساء كي يتحررن.

١١- سياقات المقاومة

نضال الجزائر من أجل الاستقلال

لقد استهلكت عبارة "دور الحجاب في تحريك التاريخ" (وهي عبارة لفرانز فانون) بشكل مذهل في نضال الجزائر من أجل الاستقلال. كتب فانون: "لقد ساعد الحجاب النساء الجزائريات على مواجهة المشكلات الجديدة التي خلقها الكفاح" *(Fanon 1967: 63)*. إن دور الحجاب في تحرير الجزائر من الاستعمار الكولونيالي الفرنسي معروف وشائع، وقد أضفيت عليه الصبغة المثالية، والرومانسية، والأيديولوجية والخيالية، لكنه على الرغم من ذلك حقيقي. حين رسا الفرنسيون في الجزائر في ١٨٣٠ كان معظم السكان من المسلمين السنيين المتكلمين باللغة العربية (من أتباع المذهب المالكي). شمل السكان كتلة سكانية كبيرة من البربر (السكان الأصليين لإفريقيا) وأواخر ذرية الموجة الأولى للعرب الذين دخلوا الجزائر في القرن الثامن، ثم الموجة الأخرى من العرب التي دخلتها في القرن الحادي عشر.

بدأت فَرْنَسة الجزائر على عدة جبهات. فُرِض القانون الفرنسي على الشريعة الإسلامية، ووقعت المسائل الجنائية منذ البداية تحت طائلة القانون الفرنسي *(Gordon 1968: 37)*. وفرضت خطة اجتماعية فرنسية على العرف المحلي *(Gordon 1968)*. "وقد وجد الجزائريون البالغ تعدادهم حوالي مليون نسمة (والذين كانوا يلقبون بالمسلمين) أنفسهم وقد حرموا من الهوية

والتمثيل، فقد منعوا بحكم القانون من دراسة لغتهم العربية في المدارس العامة" *(Minces 1978: 160)*. وكان معظم ما يتعلمه أطفال الجزائر تاريخ فرنسا وجغرافيتها. ولم يكن أطفال الريف يذهبون إطلاقا إلى المدارس *(Minces 1978: 160)*. وكما يقول هارلو، فإن الغزو الفرنسي للجزائر الذي بدأ في ١٨٣٠ "لم يكن غزوا بقدر ما كان تشويها للنظام الاجتماعي" *(Harlow 1989: xiii)*.

ووجد حرمان مماثل من الملكية في المجال الاقتصادي. فالمستعمرون الأوروبيون الكولونياليون (المعروفون باسم **الكولونز**) احتكروا أفضل الأراضي، واستغلوا العمالة الجزائرية، وزرعوا محصولات لا يستهلكها الجزائريون، فقد زرعوا مثلا كروم العنب لصنع النبيذ. وسيطر المستوطنون الفرنسيون على الجزائر وأبعدوا الجزائريين المسلمين عنهم، فأقصوهم عن الدراسة والأعمال المرغوب فيها *(Gordon 1968: 36-58)*. وشغل الفرنسيون مناصب مثل الوظائف العامة، وجميع المناصب الإدارية العليا، وجميع مناصب القطاع الثالث وشكلوا أغلبية ساحقة في المناصب الثانوية *(Minces 1978: 161)*.

"كانت الجزائر هي فرنسا من زاوية الإدارة، لكن كانت فرنسا مسكونة بأغلبية من مواطني الدرجة الثانية" *(Minces 1978: 160)*. كانت الوظائف ذات الثقل السياسي مشغولة بالمستعمرين الكولونياليين الأوروبيين الذين كانت نسبتهم إلى بقية السكان ١٠% *(Minces 1978: 160)*. هذا الاحتلال لم يكن صورة بسيطة للفصل العنصري المفروض بالقوة، بل كان بالأحرى صورة للاستيلاء التام على موارد الجزائر والإنكار المطلق لشعبها وثقافته.

وقد جرى تنشيط جبهة أخرى لجعل هذا الاستيلاء على موارد الجزائر ممكنا. انهمكت الكنيسة والآباء ذوو البشرة البيضاء في نهايات القرن التاسع عشر في حملات تبشيرية دؤوبة لجعل أهل البلاد يغيرون دينهم. لكن مسعاهم فشل تماما *(Gordon 1968: 38-39)*. ولم تتمكن المسيحية التبشيرية من الحلول محل الإسلام في الجزائر، كما لم تتمكن من ذلك في بقية العالم العربي. وكانت الحركات القومية الجزائرية قد بدأت في التشكل في السنوات ما بين ١٩٣٠-١٩٣٥. وبدأت الإدارة الفرنسية في ضرب أي تصرف ضد فرنسا بعنف، وكانت تفعل ذلك بأكبر قدر باتخاذ إجراءات لتقويض الثقافة الجزائرية.

ومن الاستراتيجيات الأخرى دمج أبناء الطبقة العليا من الجزائريين في الثقافة الفرنسية عن طريق فَرْنَسة المرأة الجزائرية. وكانت الفكرة الكامنة وراء هذه الاستراتيجية أن المرأة حين تُخلع من جذورها الثقافية فسيتبعها بقية الناس. وصار الحجاب هدفا للاستراتيجية الكولونيالية للتحكم في الجزائريين ونزع جذورهم الثقافية، بإغراء المرأة المسلمة بخلع الحجاب. وانهمك المستَعمِر في نزع حجاب الجزائر. وقد وصف فانون احتفالية نزع الحجاب التي جرت في مايو ١٩٥٨، والتي صحبتها صيحات باللغة الفرنسية تقول: "تحيا الجزائر الفرنسية"، وقال عنها إنها "أداء مسرحي لم تشارك فيه إلا بعض العاهرات والخادمات اللاتي أثر فيهن التخويف" *(Fanon 1967: 59)*. ووجدت المنظمات النسائية تشجيعا ودعما. "لقد دُفِع الرجال الجزائريون للشعور بالذنب لأن لهم زوجات محجبات... ووُجِّه الازدراء إلى المهنيين المسلمين الذين تلقوا تعليما فرنسيا وعزلوا زوجاتهم، وشجع المعلمون

والمعلمات الطالبات الملتحقات بصفوفهم الدراسية على نزع الحجاب" *(Fanon 1967: 58)*. يمكننا الذهاب إلى أن المقصود بتلك الإجراءات كان تحديث الجزائر لتضاهي ذائقة المستعمرين الكولونياليين؛ لكن الجزائريين – مثلهم مثل جميع القوميين العرب– اعتبروها تكتيكات لتقويض الجذور الثقافية. رأى الجزائريون بين المستوطنين الأوروبيين رغبة خفية في الاغتصاب، حرفيا ومجازيا. والنساء الفرنسيات اللاتي شجعن النساء الجزائريات على نزع الحجاب، صرن ينظرن الآن إلى المرأة التي أسموها بالفرنسية *evoluée* (المرأة الجزائرية الصاعدة الآخذة بالحداثة التي من صنع النساء الفرنسيات) باعتبارها امرأة متسيبة.

أدت هذه التكتيكات بالعرب إلى ربط نزع حجاب النساء المسلمات بالاستراتيجية الكولونيالية لتقويض الثقافة وتدميرها (انظر وانظري *Fanon 1967*). وكان أثر هذا معاكسا لما قصده الفرنسيون، بل قوّى من التمسك بالحجاب من جهة النساء الجزائريات الوطنيات، باعتباره رمزا قوميا وثقافيا، الأمر الذي بث في الحجاب حيوية جديدة.

كتب الصحفي الجزائري مولود فرعون تقارير نشرت بعد وفاته في جريدته بعد اغتياله على يد منظمة الجيش الفرنسي السرية، ولخصها جوردون *(Gordon 1968)*. والعهدة على هذه التقارير التي تقول إن عدوان الفرنسيين على نساء الجزائر كان مدمرا: "[وصلت]... كتيبة من الجنود الفرنسيين إلى إحدى القرى ليلا... [و] في اليوم التالي اعترفت اثنتا عشرة امرأة بأنهن اغتصبن. وفي قرية أخرى، تصرف الجنود الفرنسيون لمدة ثلاثة أيام كما لو كانوا في ماخور... فغصبوا على النساء الجذابات أن ينمن

مع الجنود الفرنسيين. وقد غصبت إحدى النساء على أن تـشهد اغتـصاب ابنتها وزوجة ابنها أمام عينيها" *(Gordon 1968: 52)*. ووفقا لشهادة النساء في قرية هاجمها مئات من الجنود الفرنسيين: "فصلوا جماعـات الرجـال عـن جماعات النساء، لكنهم كانوا في مكان واحد، وأرغموا رجـلا مـسنا فـي الخامسة والسبعين من عمره على أن يرقص عاريا أمامهم وأمامهن. وأمروا الجميع بضبط الإيقاع، والتصفيق، والهتاف بقول "تحيـا فرنـسا". والنـساء اللاتي حاولن إخفاء وجوههن من باب الخجل مزقوا شيلانهن التي كانت على وجوههن" *(Gordon 1968: 53)*.

الاغتصاب من أبشع الانتهاكات التي صممها الفرنسيون لكسر نفـوس المسلمين بتلطيخ عائلاتهم بالعار وإهانة الرجال المسلمين. وقد ظهرت أمثلة على هذا في الصراعات حديثة العهد، حين هـاجم الـصربيون البوسـنيين المسلمين. في الثقافة العربية التقليدية، العائلة هي المركز الذي ينتظم حولـه العالم الاجتماعي-الأخلاقي. والنساء يقعن في مركز الهوية المقدسة للعائلـة وهن حارسات شرف العائلة العربية وسمعتها. والأمومة تعتبر مقدسة. ويعبر الناس عن الحس الوطني بالأمة بعبارة "الـوطن الأم". والكلمـات العربيـة المعبرة عن النساء، والأسرة، والخصوصية المقدسة كلها مشتقات من الجذر نفسه. وتقويض المرأة المسلمة أو الهجوم عليها يخلخل استقرار قلب النـسق الاجتماعي-الأخلاقي. ولطالما أدرك الجهاز القضائي العربي-الإسـلامي أن الاغتصاب جريمة شنعاء يستحق فاعلها الإعدام شنقا، في وقت كـان فيـه الاغتصاب في أمريكا يعتبر ممارسة جنسية، لا جريمة. وهذا هو بالـضبط السبب في أن من يحاربون المسلمين ويحاولون كسر نفوسهم يختارون سبيل

اغتصاب النساء المسلمات وقتلهن. ومن جوانب القوة الثقافية في الإسلام أنه يضع النساء في قلب القداسة، وهذا الجانب من جوانب القوة يتحول إلى انتهاك بشع لحقوق الإنسان في أزمنة الصراع والأزمات. إنها ليست أفعالا عشوائية. بل هي أفعال ممنهجة، وعنصرية، وفيها كراهية للنساء، كما أنها تنتهك الحقوق الدولية للإنسان (*El Guindi 1998b*).

وحين قررت منظمة الجيش الفرنسي السرية التخلي عن سياستها التي كانت لا تطلق النار بمقتضاها إلا على الرجال، كتب هنري تانر، الصحفي بجريدة **نيويورك تايمز** في رسالته للجريدة: "فتح رماة أوروبيون إرهابيون النيران على نساء مسلمات في شوارع الجزائر ... وقد قتلت امرأة محجبة رميا بالرصاص في هذا الصباح وهي في طريقها إلى عملها ... وقد اختار الرماة ضحاياهم قصدا في الهجمات الخمس التي شنوها على النساء" (*New York Times, 7 May 1962* كما استشهد بها جوردون *Gordon 1968: 53*).

وفي ١ نوفمبر ١٩٥٤ بدأت حفنة من الرجال التمرد، وهم رجال لا يعرف عنهم الكثير، مستقرون في المناطق التي تقع فيها بيوتهم، وقد توخوا السرية في تمردهم القوي. وساند السكان من المزارعين الحركة وولدت جبهة التحرير الجزائرية (*Minces 1978: 161*). وبحلول عام ١٩٥٦ "تحول تمرد العدد القليل نسبيا من الرجال إلى ثورة قومية" (*Gordon 1968: 51*) شاركت فيها النساء بدلا من بقائهن في دور الضحايا، ولعبن دورا مهما في الثورة استولى على مخيلة العالم. كن يعملن بالتمريض، وتزويد الثوار بالطعام، وإخفاء الأسلحة، كما كن بطلات في أعمال المقاومة، وعانين من

الاضطهاد والتعذيب. يصف جوردون نساء المقاومة الجزائرية على هذا النحو: "مشاهد... لنساء بأرواب سوداء فررن من القرى المهدمة؛ يعملن ممرضات بل حتى مناضلات مع جبهة التحرير الجزائرية... يخفين [المحاربين الجزائريين] في أقبية بيوت القصبة؛... يجلسن مرتديات ملابس أوروبية في المقاهي ذات الطرز الرفيعة وفي حقائب أيديهن قنابل؛ يعانين من التعذيب على أيدي الجنود الفرنسيين؛ يسرن في المظاهرات، [يزغردن] ويصحن 'الجزائر مسلمة' أثناء جولة ديجول في الجزائر في عام ١٩٥٨؛ ... ويرميهن الجنود الفرنسيون بالنيران بوحشية في شوارع الجزائر في الأيام الأخيرة لمنظمة الجيش الفرنسي السرية، التي صارت ميئوسا من أمرها (وهي التنظيم السري للجيش الذي سعى لتأخير استقلال الجزائر من خلال الإرهاب)؛ كما كن يقبعن في معسكرات الاعتقال في انتظار مصيرهن" (*Gordon 1968: 51*؛ وللاطلاع على مزيد من هذا التاريخ انظري وانظر: *Abu-Nasr 1975; Berque 1967; Gordon 1962; Laroui 1977; Lucas and Vatin 1975*).

وقد وصف هال ليهرمان الصحفي بجريدة **نيويورك تايمز ماجازين** كيف لعب الحجاب دورا مركزيا، أسماه "موقعة الحجاب" (*New York Times Magazine, 13 July 1958: 14-18*). كان الحجاب مرة أخرى في مركز الكفاح ضد الاحتلال وكان مركزا للثقافة التقليدية، ورمزا لكل من المقاومة والتقاليد. وقد هاجمه الاحتلال الفرنسي. وتشبثت به المرأة الجزائرية، فهو رمز لتقاليد البلاد وثقافتها في وجه اللقاء مع المستعمر الكولونيالي. وفاز الحجاب، وتحررت الجزائر. وقد كان عالم الاجتماع الفرنسي بيير بوردو على حق

جزئيا حين قال إن الثورة قد حطمت "النزعة التقليدية المتمسكة بالتقاليد" بالنسبة للكثير من النساء. وكان هذا أيضا رأي فرانز فانون حين كتب أن الحجاب قد فقد "بعده التقليدي الخالص".

وقد حدث هذا أيضا لأن الحجاب رمز مركب لعديد من المعاني. يمكن التعبير عن التحرر بارتداء الحجاب أو بخلعه. يمكن أن يكون الحجاب علمانيا أو دينيا، كما يمكنه أن يمثل التقاليد أو المقاومة. وما زالت الجزائر اليوم تحرر نفسها من إرث سيادة واحتلال فرنسيين وحشيين طويلي الأمد(١٥٥). يفحص علولة التخيل الفرنسي للجزائر، لا كمجرد موضوع، بل يستخدم عبارة بَارْتْ ليقول إنه يفحصه أيضا "باعتباره جرحا" *(Alloula 1982: 74)*. قدم علولة تفسيرا للبطاقات البريدية المصورة التي أصدرها الاستعمار الكولونيالي عن الجزائر، وكشف في تفسيراته لها عن ثلاثين عاما من وجود الاستعمار الكولونيالي الفرنسي وأثره في تحريف صورة المجتمع الجزائري *(Harlow 1986: xiii)* من خلال استوديوهات المصورين الفوتوغرافيين والموديلات من أهل البلد اللاتي أعدن تمثيل طقوس غريبة في الزي، فمثلن بذلك تخيلات الفرنسيين عن الأنثى الشرقية وبعد منالها. إن البطاقات البريدية التي تصور نساء عربيات غريبات الشكل والتي كانت ترسل إلى "البلدان الأم التي لا يشبع جوعها إلى المواد النادرة" صارت متصلة بالاستعمار الكولونيالي وسيطرته. "أتى تملك النساء العربيات ليخدم بمثابة بديل للغزو السياسي والعسكري للعالم العربي وبمثابة وسيلة موصلة إلى هذا الغزو"

(Harlow 1986: xv). وقد عبر علولة عن هذا الشأن بقوله "أنا أحاول ... أن أعيد هذه البطاقة البريدية الهائلة إلى مرسلها" *(Alloula 1986: 5)*.

وبحلول عام ١٩٩٣، كانت جبهة الخلاص الإسلامية قد استقطبت قاعدة عريضة وشعبية من الجزائريين لدعمها، وكان من المتوقع أن تفوز بالانتخابات. وقد عبر الشارع العربي –وهو قوة شعبية متنامية من الرأي العام والمقاومة غير المسلحة– عن رغبته في التغير السياسي. ولو أتيح لإرادة الشعب أن تأخذ سبيلها على نحو ديموقراطي، لشهد العالم مشهدا سياسيا مختلفا في الجزائر. لكن بدلا من ذلك، قيل أن ٦٠٠٠٠ شخص قد ماتوا في الحرب الأهلية بين الحكومة والمعارضة الإسلامية منذ انتخابات ١٩٩٣ التي أبطِلت. وفي تطورات أحدث عهدا، قتل الكثير من المدنيين الجزائريين الأبرياء في القرى –معظمهم من النساء والأطفال– في هجمات وحشية تلام عليها الجماعات الإسلامية.

والحجاب الآن رمز للمقاومة ضد تراث الاحتلال الأجنبي، وضد الاحتلال المعاصر للأراضي الفلسطينية، وضد نظم الحكم المحلية غير المنتخبة، بينما ما زال يؤكد تقاليد الجزائر وهويتها. والنضال مستمر. ما زالت الجزائر في عام ١٩٩٨ تعمل على تحرير نفسها من إرث الاستعمار الفرنسي الكولونيالي، على الرغم من حصولها رسميا على الاستقلال في عام ١٩٥٦. وفي يوليو ١٩٩٨ (بعد أربعة وثلاثين عاما من الحصول على الاستقلال عن فرنسا) بدأت الجزائر لتوها في ترسيخ أسس استخدام اللغة العربية (أو ربما إعادة ترسيخها) باعتبارها اللغة الرسمية للبلد. إن تاريخ الجزائر ما زال يُكتَب، والحجاب يقع في مركزه.

السيـــاق الفلسطيني نضـــال آخر، ونعيد القول أن تحجب النساء جزء لا يتجزأ منه *(Hammami 1990)*. "[قبل] الانتفاضة في غزة وجد تنوع كبيـــر في طرز الحجاب الذي ترتديه نساء مختلف الطبقات والجماعات الاجتماعية واستخداماته ... فقد كان يتنوع حسب طبقة لابستـــه، أو خلفيتها الإقليميـــة، أو ديانتها أو سنها" *(Hammami 1990: 24)*. والعهدة على ريما حمـــامي، إذ تقول "منذ عام ١٩٤٨ وجد إحياء لتقاليد الكساء وأغطية الـــرأس المتنوعـــة" *(Hammami 1990: 24)*. وتلاحظ ريما حمامي أن نساء مخيمات غزة الأكبر سنا كن يلبسن ملابس وأغطية رأس تنم عن "أصلهن الريفـــي" و"مكـــانتهن المعاصرة باعتبارهن من نساء المخيمات". إن الهوية التي تعبر عنها النساء من خلال الملبس هي هـــوية الطبقـــة أو الجماعة لا هوية النوع (من رجل أو امرأة). "ترتدي نساء المخيمات سواء منهن بنات الشمال أو الجنوب فـــي حياتهن اليومية تنورة قطنية سوداء (داير) وشالا أبيض أو أسود (شاشـــة). وقد اتخذن هذا الملبس بعد عام ١٩٦٧، حين لم يعد من المتاح لهن الحصول على المواد التي يصنع منها الثوب الفلسطيني الجنوبي التقليـــدي. وهـــؤلاء النساء ... لا يرين في ملبسهن قهرا لهن. ونقطتهن المرجعية نساء المخـــيم الأكبر سنا" *(Hammami 1990: 25* وقد أضفت التشديد).

وفي نهايات سبعينيات القرن العشرين "ظهرت حركات إسلامية جديدة، أبرزها جماعة حماس، التي [صارت] فيما بعد حركة المقاومة الإســـلامية،

وقد سعت هذه الحركات إلى ... 'استعادة' **الحجـــاب**" (*Hammami 1990: 25* وقد أضفت التشديد). وهؤلاء النـــساء المعنيـــات فـــي المقـــام الأول نـــساء حضريات متعلمات يعشن في غزة ممن كن من بنات البرجوازية الـــصغيرة ولم يكن يرتدين أي نوع من أغطية الرأس. "بدأت النساء المنتميات للحركـــة في ارتداء معطف طويل سادة مفصل خصيصا لهن، عرف باســـم الملـــبس **الشرعي** [الإسلامي] ... وفي ثمانينيات القرن العـــشرين، ازدهـــر الملـــبس الشرعي في غزة، في أماكن العمل، وفي العائلات المتدينـــة أو فـــي حـــرم الجامعة الإسلامية... ولم يتحول هذا الضغط الاجتماعي إلى حملـــة نـــشطة لفرض **الحجاب** على جميع النساء إلا أثناء الانتفاضة" (*Hammami 1990: 25*).

الملبس الإسلامي ليست له سوابق مماثلة في الثوب الفلسطيني التقليدي (*Seng and Wass 1995*) وقد قدم على أنه عودة إلى تقليد إسلامي أكثر أصالة. وتصفه ريما حمامي بقولها إنه "تقليد مخترع سواء في الـــشكل أو المعنـــى" (*Hammami 1990: 25*). إنه حركة تتكشف في سياق احتلال ومقاومة، وقهر ونضال، أضفيت فيه على **الحجاب** صبغة أيديولوجية وحـــول إلـــى رمـــز للمقاومة.

الثورة الإسلامية الإيرانية

لابد من وضع مسألة الحجاب في إيران في سياق سياسات النظام ما قبل الإسلامي *(Mir-Hosseini 1996a: 153)*. شن الشاه رضا حربا شعواء لإضفاء الصبغة الغربية على إيران، حظر فيها الحجاب في ١٩٣٦، وكانت الشرطة تعتقل النساء اللاتي يرتدين الحجاب ويخلعونه عنهن بالغصب. واستشاط الفقهاء غضبا. بالنسبة للنساء العاديات "كان الظهور في المجال العام دون غطاء رأس يعادل العري" *(Mir-Hosseini 1996a: 153)*. رحب رجال ونساء الطبقة العليا والمتفرنجون والمتفرنجات بهذه الحركة، التي رأوا أنها من حيث الليبرالية خطوة أولى نحو إعطاء النساء حقوقهن. "ومنذ ذلك الحين، صارت مسألة الحجاب جرحا عميقا في السياسة الإيرانية، تثير انفعالات قوية لدى جميع الأطراف. وصارت أيضا ساحة كبرى للصراع بين قوى الحداثة والأصالة الإسلامية، حيث أظهر كل جانب رؤيته للأخلاقيات" *(Mir-Hosseini 1996a: 153)*.

وإيران، مثلها مثل جميع المناطق الأخرى في الشرق الأوسط، معروف عنها تنوع الأزياء. ترى فروق في الملبس في مختلف المناطق، والقبائل، والجماعات الدينية، والطبقات الاجتماعية. يلاحظ الشهابي *(Chehabi 1993)* أن القبعات كثيرا ما كانت للرجال علامات على هوية الجماعة، أما للنساء، فقد تنوع "الحجاب" بتنوع المنطقة والشريحة الاجتماعية. أخذ رجال الطبقة العليا الإيرانيون المتفرنجون تدريجيا بالملابس الأوروبية. وبدأ فرض إصلاح الملبس مع حكم بهلوي.

وفي عشرينيات القرن العشرين وجدت تلميحات تقول إن النساء الإيرانيات يمكنهن محاكاة النساء التركيات وارتداء منديل بدلا من الحجاب. وحدث هياج في طهران. وفي عام ١٩٢٧ صدر مرسوم بإصلاح زي الرجال، وصارت "قبعة بهلوي" المأخوذة عن الطراز الفرنسي القبعة الرسمية للرجال الإيرانيين. وأقيم احتفال بمناسبة هذا الإنجاز. ثم التفتت الحكومة إلى مسألة الحجاب *(Chehabi 1993: 209-210)*. ونستشهد بعبارة مير حسيني القائلة إن قواعد الملبس في إيران "ميدان عمليات" للدولة *(Mir-Hosseini 1996a: 143)*.

وانتهى الأمر بتراخي قواعد الملبس، وبعد تنازل الشاه رضا عن العرش في عام ١٩٤١، هجرت الدولة عنصر الإجبار في سياسة نزع الحجاب، على الرغم من أن تلك السياسة ظلت سارية طوال عهد بهلوي. والعهدة على مير- حسيني إذ تقول "لم يعد ارتداء **الحجاب** فيما بين عامي ١٩٤١ و١٩٧٩ مخالفة، لكنه كان عقبة حقيقية في طريق الارتقاء في السلم الاجتماعي، ولافتة دالة على التخلف، وعلامة على الطبقة. كان منديل الرأس -ناهيك عن **التشادور**- يمس فرص التقدم في العمل والمجتمع، لا للنساء العاملات فقط، بل أيضا للرجال، الذين زادت التوقعات بظهورهم بصحبة زوجاتهم في المناسبات الاجتماعية. ورفضت الفنادق والمطاعم الأنيقة إدخال النساء اللاتي يرتدين **التشادور**، ونشطت المدارس والجامعات في أثناء الطالبات عن ارتداء **التشادور**، على الرغم من أنها تسامحت مع منديل الرأس. وكان من الشائع أن يرى المرء فتيات من أسر تقليدية، لابد لهن أن يغادرن بيوتهن وهن مرتديات **التشادور**، ثم يصلن إلى مدارسهن بدونه، ليعدن لارتدائه حين ينصرفن من المدرسة في طريقهن إلى البيت"

(Mir-Hosseini 1996a: 153). وإشكالية الملبس من المفردات التي صمدت من إرث رضا شاه، باعتبارها جزءا لا يتجزأ من السياسة الإيرانية (Chehabi 1993). لقد وُضِع ملبس النساء في مركز الصدارة.

الحجاب رمز للعفة (انظر وانظري Hiigins 1985)، وقد مثل لآل بهلوي في سبعينيات القرن العشرين رفضا لحكمهم ومقاومة لفرضهم الفَرْنَجَة على البلاد بالغصب. ارتدت الكثيرات من نساء الطبقة الوسطى الحضريات المنديل طوعا (انظري وانظر Betteridge 1983). وفي مارس ١٩٧٩، حين اتضحت مقاصد النظام الجديد، خرجت هؤلاء النساء مرة أخرى إلى الشوارع، ليحتججن هذه المرة ضد الحجاب. لكن ذلك حدث بعد فوات الأوان. فقد فرض **الحجاب** إجباريا بالتدريج. "وصار الظهور في المجال العام في أي مكان بإيران بلا حجاب في عام ١٩٨٣ مخالفة، عقابها ... يصل إلى أربع وسبعين جلدة بالسوط. وفي عام ١٩٩٤، لم يعد هناك من يرى امرأة واحدة حاسرة الرأس في المجال العام في أي مكان بإيران. لا يمكن أن تتصور أي امرأة أنها يمكن أن تغامر بالخروج دون غطاء رأس" (Mir-Hosseini 1996b: 153-154). وبالضبط كما أن رضا شاه "نزع الحجاب" عن النساء قبل الثورة الإسلامية، "حَجَّبَت" الجمهورية الإسلامية النساء بعد الثورة.

والعهدة على الشهابي إذ يقول إن تغيير قواعد الملبس وفَرْنَجَة النساء والرجال لم تكن كل ما في الأمر؛ إذ كانت الفكرة القضاء على التمييز في المجتمع، ونزع الصبغة الإسلامية عن النسق الاجتماعي. وقد أدى هذا إلى خلخلة كارثية لحياة الناس بقدر لا يتناسب مع التقدم الاجتماعي الاقتصادي. لم تتلاءم التحولات الثقافية مع الواقع الاجتماعي-الاقتصادي لإيران (Chehabi 1993). ويبدو أن إصلاحات الدولة في إيران، كما في تركيا

العثمانية (*Quataert 1997; Norton 1997*) ثم في أفغانستان، كانت تركز دائما على إصلاح الملبس في المقام الأول (*Baker 1997*). ووُضِع حجاب النساء في مركز عملية الإصلاح تلك. وأنا أتفق مع مير-حسيني على أن **الحجاب** مجاز قوي، قادر على حمل العديد من ظلال المعاني وأداء الكثير من الوظائف. يمكن أن يكون فرض **الحجاب** من وسائل التمكين بقدر ما يمكن أن يكون حظره من هذه الوسائل. لا شك أن الحجاب يضع قيودا على بعض النساء، لكنه يحرر أخريات بإضفاء المشروعية على وجودهن في الحياة العامة.

وكما هو الحال في غير ذلك من ربوع الشرق الإسلامي، فإن الشكل الحالي **للحجاب** ظاهرة حضرية بقدر كبير، وهو للنساء المتعلمات والعاملات رمز شعبي للموقف ضد الغرب. "كثيرات من نساء اليوم مدينات بوظائفهن، وباستقلالهن الاقتصادي، وبشخصيتهن العامة **للحجاب** الإجباري. وتوجد نساء وجدن [فيه] معنى أن تكون لهن قيمة وراحة بال أخلاقية، خاصة ... [في البيئات الاجتماعية التي] كان لديها هاجس بشأن استعراض الثروة" (*Mir-Hosseini 1996b: 156*). "بل أن الحجاب قد مكّن نساء الطبقة الوسطى المتفرنجات بطريقة غريبة، وهن اللاتي قُصد تقييدهن به". (*Mir-Hosseini 1996b: 157*).

بدأت المعركة حين سيَّست الجماعات الإسلامية أجنداتها بعد كسب قاعدة شعبية عريضة إلى جانبها. فطالبوا بالتغير إلى القيم الإسلامية ونبذ السيطرة الغربية. وحدثت معارك دموية في مصر، وما زالت تحدث في الجزائر. واهتزت صورة الحجاب في هذا المناخ. لكنه ما زال موجودا ليوصل رسالته، ألا وهي رسالة المقاومة الصامتة للقوات التي صارت الحكومات سلبية تجاهها.

١٢ـ التحجب والنسوية

وُصفت الحركة النسوية المصرية عند منعطف القرن بأنها حركة علمانية "جمعت ما بين النساء المسلمات والمسيحيات من الطبقتين العليا والوسطى(١٥٦) اللاتي عرّفن [أنفسهن] بأنهن مصريات" *(Badran 1995b: 45)*. أما ليلى أحمد فلم تر تلك الحركة بالشروط نفسه التي تجعل منها كتلة واحدة مصمتة. فليلى أحمد تدير نقاشا يربط ما بين الاستعمار الكولونيالي الغربي والنسوية، تميز فيه ما بين تيارين نسويين تمثلهما "أوائل النسويات" المصريات *(Ahmed 1992: 169-188)*. فهناك النسوية المتجهة للغرب التي أخذت بها هدى شعراوي (١٨٧٩-١٩٤٧)(١٥٧) وتيار نسوي آخر دعت إليه ملك حفني ناصف (١٨٨٦-١٩١٨)(١٥٨)، لم ينتم إلى الفرنَجة.

وقد تجاهل الخطاب الذي تناول النسوية إلى حد بعيد انغراس النسويات في أرضية ثقافتهن(١٥٩). من أساسيات أي مجتمع عربي-إسلامي أصيل التمكن من اللغة العربية (الفصحى لا العامية) والتوصل إلى المعرفة الإسلامية. وقد اعترفت هدى شعراوي(١٦٠) بقولها: "**ختمت القرآن**، واعتقد جميع المحيطين بي أني تمكنت من إجادة اللغة العربية والإسلام، بينما كانت الحقيقة أنني لم أكن قادرة على قراءة أي شيء باللغة العربية عدا القرآن، ولم أكن أعرف من المعارف الإسلامية إلا كيف أتوضأ، وأصلي، وأصوم" *(Sha'rawi 1981: 44; see also Gernea and Bezirgan 1977)*.

لم يكن الحال على ذلك المنوال دائما في مصر. فعفاف لطفي السيد-مارسوت تذكر أن الكتلة العظمى من الجنسين في القرن الثامن عشر كانت

من الأميين والأميات، لكن "كان رجال النخبة ونساؤها قادرين وقادرات على القراءة والكتابة في شئون الدين واللغة ... [و] كان **العلمـاء** [فقهاء الدين من الذكور] و**العالمات** [فقيهات الدين من الإناث] أكثر تعليما من أي قطاع آخـر في المجتمع" *(Sayyid-Marsot 1995: 14-15)* وقد أضـفت التـشديد). كانـت الضغوط الكولونيالية والتبشيرية عند منعطف القرن – علاوة على الاتجاهات الاستهلاكية والساعية لإرساء العلمانية في القرن العشرين– قد أبعدت النساء عن الحقوق المكفولة لهن بالفعل في الإسلام، وأهمها الحق فـي المـشاركة التامة في كل ما يتعلق بالإسلام من تدريس وعبادة (وهو أمر له سوابق في الإسلام). وباستسلام النساء لتلك الاتجاهات التي نأت بهن عـن حقـوقهن، أقصين أنفسهن عن أهم دائرتين (اللغة العربية والدراسات الإسلامية)، وهما الدائرتان اللتان تنظمان حياتهن وتقننان لهن الجزاء فيها بأكبر قدر، وتجلبان لهن الكرامة والاحترام، وتقننان حقوقهن وميزاتهن. لقد سيطر الرجال علـى هاتين الدائرتين.

وقد كانت النساء المصريات ينشرن كتاباتهن ويلقين خطبا عامة فـي وقت مبكر يرجع إلى سبعينيات القرن التاسع عشر وثمانينياته، قبل ظهـور النسوية المصرية المنظمة. كانت النساء قد بدأن بالفعل فـي الجـدل حـول موقعهن من هذه القضايا، حين بدأ الرجال في التـشكيك فـي الممارسـات الاجتماعية الموجودة والمتعلقة بالنوع (من رجل أو امرأة) والتي كانت تشكل ما اعتبره الكثيرون مواقع للنسويات في العملية الاجتماعية، علما بأن الرجال فعلوا ذلك بحثا عن عوامل قد تكون وراء فناء بلدهم. كان هؤلاء الرجال من الحاصلين على تعليم عال، وحائزين على شهادات في القانون، وقد تعرضوا

للفكر الأوروبي. بناء على ذلك، ظهر خطاب للرجال حول قضايا النساء التي ظهرت في العالم العربي (والتي عرفت مبدئيا باسم القضايا النسوية) (Badran 1995a: 13-16). كان الحجاب مركزيا في الخطاب "النسوي" للرجال، على عكس موقعه في الحركة النسوية المنظمة للنساء. وانجرَّت النساء إلى الجدل الدائر حول الحجاب، وصارت الدوريات الشعبية منشورات وطنية. كانت ثلاث من الدوريات(١٦١) "من المدافعين المتحمسين عن الحجاب... [واثنتان](١٦٢) أدانتا الحجاب... وتصارع الجميع مع قضية التحجب... المسلمون، واليهود، والمسيحيون" (Baron 1989: 372-379).

وقد أثار رجل مصري بارز خلافا وجدلا حارين. هذا الرجل هو قاسم أمين، الذي صار الكثيرون يعتبرونه مؤسس النسوية في الثقافة العربية. نشر قاسم أمين كتابه **تحرير المرأة** في عام ١٨٩٩، وقد واجه نشره ردود فعل قوية، ومعارضة عنيفة لرسالته. لو ألقينا نظرة أقرب على كتاب قاسم أمين لكشفت لنا عن أنه لم يدع إلى إصلاحات نسوية، بل دعا إلى تغيير اجتماعي وثقافي أساسي لمصر وغيرها من بلدان المسلمين، وإلى إضفاء الصبغة الأوروبية على الثقافة العربية، إذا جاز لنا القول، وهي الثقافة التي تنغرس فيها قضايا المرأة. ومن الأمور المركزية لهذا الإصلاح ما اقترحه قاسم أمين باعتباره أمرا أساسيا للتغيير والتقدم في المجتمع، ألا وهي الدعوة للتخلص من الحجاب.

وكان طلعت حرب من المصريين الأثرياء الذين يستثمرون أموالهم في الصناعة، وكان رائد البنوك في مصر، وقد استجاب بقوة لقاسم أمين (انظر وانظري Harb 1899 [1905], 1901). وتعبر ليلى أحمد (Ahmed 1992) عن

هذا الشأن بعبارة: "في إطار إثبات قاسم أمين لحجته، عبر عن... ازدراء عام للمسلمين... وكثيرا ما فعل هذا بالإفراط في ذكر تفاصيل مسيئة" *(Ahmed 1992: 156)*.

لم يكن التحجب ممارسة مقصورة على المسلمين، بل كان ظاهرة حضرية مرتبطة في معظم الأحيان بالطبقات العليا. وقد لاحظ المثقف القبطي سلامة موسى في مذكراته أن أمه واثنتين من شقيقاته المتزوجات كن يلبسن حجابا طويلا حتى حوالي عام ١٩٠٧ أو ١٩٠٨، وأن النساء المسيحيات بدأن في التخلي عن هذه الممارسة نتيجة لتأثيرات المبشرين. كما استمرت زوجة قاسم أمين في ارتداء الحجاب. وقد حاول قاسم أمين فرض نزع الحجاب على بناته ضد جهود بذلها خاله لفعل العكس[١٦٣].

ادعى كل من قاسم أمين وطلعت حرب الاهتمام بتحرير المرأة. وعلى الرغم من اختلاف أطرهما فقد وصلا إلى خلاصات متشابهة، باستثناء الحجاب. النساء لدى طلعت حرب لابد أن يتحجبن، وهن لدى قاسم أمين لابد أن ينزعن الحجاب. ولم يكن الجدل بين طلعت حرب وقاسم أمين جدلا نسويا مقابل جدل مضاد للنسوية[١٦٤]، كما يشاع عنه، بل كان جدلا بين نسختين مشوشتين من تدجين النساء: تدجين الأنثى من المنظور الغربي، مقابل رؤية الرجل المصري لتدجينها. ولم يكن الإسلام أساسا أيديولوجيا جديا لأي من الموقفين[١٦٥]. الموقفان فيهما الكثير من التناقض. فالرجال استقطبوا الخطاب المحيط بالحجاب في محاولتهم للاستيلاء على قضية المرأة.

وبحلول عام ١٩١٠ كانت الحساسية تجاه الفروق الطفيفة بين التحجب ونزع الحجاب قد ترسخت. بدأ صدور جريدة **العفاف** في القاهرة في ١٩١٠

"وأعلنت نفسها ناطقة باسم النساء" *(Baron 1989: 370)*. وقد وضعت تلك الجريدة على غلاف العدد السادس والعشرين من السنة الأولى لها رسما لامرأة تقف أمام الأهرامات وأبي الهول، ترفع ذراعها براية مكتوب عليها "الحشمة شعاري". وكانت المرأة التي في الصورة ترتدي على وجهها حجابا خفيفا شفافا، يظهر من خلال قماشه الخفيف الأنف والفم، ولم تكن العينان مغطاتين. وقد لاحظت بث بارون *(Baron 1989: 28)* أن الجريدة تعرضت للنقد (انظري وانظر *al-'Afaf 1911: 1*)[١٦٦]، وأن الصورة قد نقحت بعد ثلاثة أعداد أخرى. أعيد رسم الحجاب سميكا وغير شفاف، ولم يكن قماشه يشف عن الأنف، والوجه والذقن. لكن ما ظهر هو التفاصيل المركبة الطفيفة التي تستتبع رد الفعل لهذا الخيال البصري للحجاب وخصائص أنوثة المرأة.

ومن المدهش أن نزع الحجاب لم يكن جزءا من الأجندة الرسمية للحركة النسوية في ذلك الوقت. والعهدة على مارجو بدران التي تقول إن نزع الحجاب، الذي كان شأنا لا يهم إلا المرأة الحضرية "لم يكن أبدا جزءا من الأجندة الرسمية للاتحاد النسائي المصري" *(Badran 1995a: 94-96)*. والعبارة المستخدمة في الخطاب المحيط بسياق نزع "الحجاب" هي عبارة **رفع الحجاب**. ومن المفارقات الساخرة أن ما رفعته النسويات العلمانيات كان حجاب الوجه التقليدي (**البرقع**) وليس **الحجاب**، علما بأن **البرقع** يضرب بجذوره في التقاليد الثقافية والتاريخ لا في المصادر الإسلامية. وقد ألقت هدى شعراوي كلمة في المؤتمر النسوي بروما خصت فيها بالذكر حجاب الوجه (**البرقع** أو **اليشمك**)، لا **الحجاب**، باعتباره عائقا يحول دون تقدم النساء *(Badran 1995a:253, 254; see Kahf 1998)*. وحين خلعت هدى شعراوي الحجاب بحركة مسرحية في عام ١٩٢٣، كان ما خلعته حجاب الوجه، وليس **الحجاب**. علاوة على ذلك، ظهر في هذا الفعل صورة لتغير كان يأخذ مجراه بالفعل، كما يوضح الجدل حول الحجاب والسفور.

ليس بقليل أن هدى شعراوي رفعت حجاب الوجه فقط (**البرقع أو اليشمك**)، لكنها احتفظت بغطاء الرأس. فهدى شعراوي لم "ترفع **الحجاب**" بمعنى الكلمة أبدا. يعزي البعض نجاح هدى شعراوي في قيادة الحركة النسوية الوطنية – مقارنة بدرية شفيق (١٩١٤-١٩٧٦)[١٦٧] مثلا – إلى احترام هدى شعراوي للتقاليد وأنها ظلت **محجبة**. ويوجد في مذكرات هدى شعراوي قسم تذكر فيه أنها تلقت التحية "لنجاحي في الوصول إلى رفع **الحجاب** ... لكن مع ارتدائي **للحجاب الشرعي** (الحجاب حسب الشريعة، وتعني هذه العبارة خصيصا **الحجاب** الإسلامي) *(Sha'rawi 1981: 291)*.

والتفرقة التي ذكرتها هدى شعراوي بين هذين النوعين من الحجاب مهمة، وهي مركزية في الجدل الدائر حول التحجب المعاصر.

رفعت هدى شعراوي **الحجاب** التقليدي العرفي، وارتدت **الحجاب** بطريقة تجد دعما من المصادر الإسلامية[١٦٨]. ومما له أهمية، أن الدولة منحتها أعلى وسام شرف، ألا وهو **نيشان الكمال**. تصف مارجو بدران *(Badran 1995a)* كيف احتفظت النسويات من أمثال هدى شعراوي وملك حفني ناصف (باحثة البادية) **بالحجاب** في العقدين الأولين من القرن العشرين لأن "الظروف لم تكن قد نضجت بعد لكشف الوجه [و] المجتمع لم يكن مستعدا لذلك بعد" *(Badran 1995a: 22, 23)*.

من أوائل النسويات نبوية موسى، أولى خريجات الجامعة، والتي لم تكن من بنات الطبقة الأرستقراطية، وقد رفعت غطاء وجهها دون ضجة ولا احتفال في حوالي عام ١٩٠٩. "توفيت باحثة البادية في عام ١٩١٨ دون أن تخلع حجابها" *(Badran 1995a: 23)*. وقد علقت ملك حفني ناصف على ذلك بأنها بعد حدوث التغير الاجتماعي "سأوافق على رفع الحجاب **لمن يردن**

ذلك" (*Nasif 1962: 275-279* وقد أضفت التشديد)، مما يـــدحض الادعـــاءات الزائفة التي تروج عن النسويات المصريات اللاتي عشن في بدايات القـــرن العشرين بشأن التحجب، ويؤكد موقفهن المتسامح من هذه القضية. كما تبرز هذه العبارة عنصرا في فهم ملك حفني ناصف للنسوية يغيب عـــن البـــرامج التي اختارتها غيرها من النساء.

لقد خلعت هدى شعراوي حجابها بطريقة احتفالية فـــي فعـــل نـــسوي سياسي عام في عام ١٩٢٣ عند عودتها من اجتماع نسوي في روما، وهـــذا فعل له أهمية رمزية تتجاوزه بمراحل(١٦٩). وقد أحدث هذا الفعل رجة وكان له وقع محسوس بما يجـــاوز دائـــرة النخبـــة الـــضيقة المحيطـــة بهـــدى شعراوي(١٧٠). لقد دخلت هذه الإيماءة إلى تقاليد تحرير المرأة، وما زال ذلك التقليد حيا، وما زالت التفاصيل تضاف إليه باستمرار لتجميله. تكشف الدلائل المستمدة من الصور الفوتوغرافية والتقارير كيف بدأت البنات في الظهـــور سافرات في المدارس(١٧١)، وفي الشوارع(١٧٢)، وفي المظاهرات(١٧٣) فيما بين أعوام ١٩١٠ و١٩١٩ *(Baron 1989: 379)*. وقد لوحظ أن النساء المصريات في القاهرة قبل الحرب العالمية الأولى كن أكثر تقدما بكثير من نظيـــراتهن اللبنانيات. فقد لاحظ كاتب لبناني أن النساء المصريات "أكثر تحررا منا ... فهن يرين العالم بعيون لا يغطيها حجاب [ليس مثل نسائنا] اللاتي لا يـــرين العالم إلا من خلف أحجبة سوداء" *(al-Khalidi 1978: 64)*. وهكذا كان السفور مرئيا بالفعل في المجال العام قبل عام ١٩١٤. وبينما لم تكن إيمـــاءة هـــدى شعراوي المسرحية علامة على بدء نزع الحجـــاب، فقـــد نالـــت الـــشهرة والمشروعية بفضل موقعها الاجتماعي والسياسي في المجتمع.

والحجاب الذي كانت ترتديه النساء المسلمات والمسيحيات عند منعطف القرن مختلف في المعنى عن الحجاب الذي ارتدته طالبـات الجامعـة فـي سبعينيات القرن العشرين. كان الأول يتميز بأنه "ملبس مصري قومي لنساء الطبقة العليا، وكان يسمى حينئذ باسم **الحَبَرة**" *(al-Nabarawi 1979)*[174]. كانت **الحَبَرة** تتكون من تنورة طويلة، وغطاء رأس، و**البرقع** (غطاء للوجه يمتـد من ما تحت العينين حتى الصدر)، وكانت النساء المـسلمات والمـسيحيات يلبسنها. وقد استخدمت هدى شعراوي في مذكراتها لفظ إزاري ("عبـاءتي") للإشارة إلى ملبسها المعتاد الذي كـانت تلتف بـه عندما تخرج من بيتهـا. ولا يبدو أنها استخدمت لفظ **حجاب** إلا في سياق الفعل السياسي الـذي أتتـه برفع حجاب وجهها *(Sha'rawi 1981: 89)*. و**الإزار** قطعة من قماش قطنـي خشن تغطي الجسم بأكمله، مثله مثل **الحَبَرة**، وكان يصنع للنساء المتزوجات من قماش حريري أسود لامع. وبالرجوع إلى **قـاموس الإسـلام**، نجـد أن الإزار من الملابس التي ترتديها "إناث الطبقة الوسطى، اللاتي لا يملكن مـا يشترين به **حَبَرة**" *(A Dictionary of Islam 1885: 95)*. وهذه الملحوظة الأخيرة لا يمكن تطبيقها بالطبع على هذه الحالة، حيث إن هدى شعراوي كانت امرأة ثرية من عائلة تنتمي إلى علية القوم في مصر. والأرجح أن لفظ **الإزار** كان يستخدم للإشارة إلى زي للاستخدام اليومي عند الخـروج لأسـباب غيـر مناسبات الاحتفالات والمناسبات الرسمية.

وكان رد فعل ملك حفني ناصف لكتابات الرجال المصريين المتأثرين بأوروبا الذين دعوا النساء إلى رفع الحجاب أنها رأت فيه حركة من طـرف خفي "لفرض سيطرة الذكور في الخطاب المعاصر [حينئذ] عن الحجاب ومن

خلاله" *(L. Ahmed 1992: 179)*. وعارضت إلزام النساء برفع الحجاب. وقد اعتنقت القائدتان (هدى شعراوي وملك حفني ناصف) رأيين نسويين مختلفين: أحدهما مصري أكثر أصالة في مصريته، والآخر متأثر بالغرب. وهذه التفرقة بينهما مهمة، لأن الأبحاث تزيد من توضيح أن النسوية تضرب بجذورها في الثقافة.

أكدت أجندة ملك حفني ناصف على عنصرين مهمين غائبين عن الأجندة النسوية لهدى شعراوي. أولا: المطالبة بفتح جميع مجالات التعليم العالي أمام النساء. والمعلومات المتعلقة بالمجالات التي كانت مغلقة على الرجال ذات أهمية هنا. ففي الغرب، كانت المجالات "المفتوحة" أمام النساء في أغلب الأحوال هي المجالات "الرخوة" الخاصة بالفنون والاقتصاد المنزلي. وحتى وقت قريب لم تكن النساء الأمريكيات يملن إلى الالتحاق بالكليات المهنية مثل كليات الطب والهندسة، أو التخصص في فروع مثل الرياضيات أو العلوم الاقتصادية. وترينا دراسة أنماط التعليم العالي في العالم العربي *(El Guindi 1985b, 1986b)* أنه عندما صار التعليم العالي سهل المنال على نطاق واسع في خمسينيات القرن العشرين، توازن الالتحاق بمختلف الكليات بين الجنسين. وبينما وجدت النساء بأعداد كبيرة في مجالي الطب والهندسة (ذات القيمة في المجتمع الحديث)، فقد غبن عن تخصصين بعينهما، ألا وهما: دراسات اللغة العربية والدراسات الإسلامية، حيث تكون للسياق الثقافي أهمية في تحديد أي من العقبات التي تواجه النساء ذات صلة بتحررهن. هل كانت ملك حفني ناصف مهتمة بدراسات اللغة العربية والدراسات الإسلامية حين طالبت بفتح **جميع** المجالات أمام النساء؟ هذه

القضية بعينها ستصير ذات صلة بالموضوع بعد عدة عقود في سبعينيات القرن العشرين.

وثانيا: طالبت ملك حفني ناصف بتخصيص أماكن في المساجد للنساء ليشاركن في الصلاة في المجال العام. وبمطالبتها بأن تصير المساجد في متناول النساء، تكون قد أسست أجندة تعترف بما يقع في قلب الثقافة. كانت أجندة ملك حفني ناصف إسلامية، وكانت أهدافها نسوية. وهذه الحجة تفترض وجود حركة شعبية نسوية إسلامية قوية.

وقد اشتمل الخطاب الكولونيالي على لغة النسوية واستخدم قضية موقع النساء في المجتمعات الإسلامية بمثابة بؤرة للهجوم على هذه المجتمعات. ومن أمثلة الرجال الذين كانوا يخدمون الإدارة الكولونيالية في مصر كرومر[١٧٥]، الذي عارض النسوية في بلده إنجلترا، لكنه اعتنق في السياق الكولونيالي خطابا عن النسوية هاجم الرجال المصريين لتشبثهم بممارسات تحط من قيمة نسائهم، وهذه مفارقة ساخرة. ويمكن تفسير هذا الموقف من هدم ثقافة المستَعمَر والاستيلاء عليها باعتباره محاولة من المستعمِر لإضفاء المشروعية على سيطرته على من يستعمرهم وتبرير سياسات الاحتلال التي يأخذ بها. لقد صار نوع النسوية الذي خرج من هذا السياق الكولونيالي شكلا آخر من السيطرة يعطي رجال الكولونياليين ونساءهم إحساسا بالاستعلاء. وبأخذ المصريين والمصريات بهذا الخطاب، يكون الرجال المصريون قد قبلوا تدني منزلتهم داخل ثقافتهم وتكون النساء قد أعدن إنتاج تدني منزلتهن داخل ثقافتهن، علاوة على خضوع بلدهم وبلدهن للسيطرة الأوروبية.

ونحن نضع تصور النوع (من رجل أو امرأة) ذا الصلة بالفهم الموضوعي للنشاط العام للنساء المسلمات في إطار النموذج الثقافي العربي-الإسلامي. لا يمكن أن يكون الدخول إلى حقوق النساء المسلمات من خلال

أجندات النسوية الليبرالية مؤثرا، لأن هذه الأجندات مبنية على التجربة الغربية ومستمدة من القيم الغربية؛ فهي من ثم لا صلة لها بمعظم القضايا التي تهم النساء المسلمات. إن شئون النساء والعائلة تقوم على أساس قرارات وقوانين مستمدة من النصوص المقدسة. ولكي يكون التعامل مع هذه القضايا مؤثرا، لابد من تناولها في الإطار الذي خلقها نفسه. يمكن للنسوية في سياق الإسلام أن تقدم السبيل الوحيد المتاح لتمكين النساء وتحريرهن دون تحدي الثقافة ككل.

لكن توجد نقطة أخرى. إن تأكيد القيم التقليدية والهويات التقليدية يقتات أيضا على نفس المصدر العربي-الإسلامي. يمكن للشخص أن يختار إما سبيل النسوية الليبرالية أو النسوية الإسلامية، لكن لا يمكن فرض الإصلاحات أو تحقيق الأهداف في أي من السبيلين دون الحصول على المعرفة العربية-الإسلامية الأولية مباشرة باللغة العربية. هذه النقاط لم تفت درية شفيق، التي ناضلت لتجد مشروعية لطريقتها النسوية حتى بين النسويات. لقد أدركت درية شفيق الحاجة إلى التمكن من المعارف الإسلامية والتواصل باللغة العربية. كانت أي أنشطة مصطبغة بالصبغة الأوروبية تعتبر هامشية (انظر وانظري التقرير الإثنوغرافي عن السيرة الذاتية لدرية شفيق الذي كتبته سينثيا نيلسون ***Nelson 1996*** وأيضا ***Nelson 1986***).

لقد اخترقت طالبات الجامعة المصريات اللاتي كن رائدات الحركة الإسلامية في سبعينيات القرن العشرين بالضبط هذه العوالم ذات الصلة بالثقافة. كن يقرأن المصادر الأولية، على الرغم من أنهن كن يبذلن الكثير من طاقتهن في تبرير ملبسهن ذي الإطار الجديد والدفاع عن موقفهن في مواجهة المجتمع. وصار ملبسهن تدريجيا زيا موحدا ونموذجا للسلوك العام

والعلاقات بين الجنسين. وبدأ التيار السياسي في المجتمع والإسلام في استيعابهن. وازداد عدد المصريات اللاتي يرتدين ملابس أكثر محافظة. وأنتج الزي الإسلامي بكميات كبيرة وأتيح بثمن زهيد. وتخصصت محال تجارية في بيعه، فجعلته أكثر أناقة وجاذبية، وافتتح مصففو الشعر أقساما خاصة **للمحجبات** (انظري وانظر شكل ٢٥).



شكل ٢٥: مصفف شعر في القاهرة على محله لافتة تقول "للسيدات المحجبات. قسم خاص – مانيكير، وبديكير". صورة إثنوغرافية بكاميرا فدوى الجندي. شكرا لمركز النيل للأبحاث.

لقد أبعدت النسوية الإسلامية نفسها بلا لبس عن غيرها حين نحتت الرائدة زينب الغزالي سبيلا بديلا. يقدم هوفمان-لاد *(Hoffman-Ladd 1995: 64-66)* تلخيصا لحياة زينب الغزالي. ولدت زينب الغزالي في عام ١٩١٧، وهي ابنة معلم دين مستقل تخرج في الأزهر كما كان تاجر أقطان. تلقت زينب الغزالي دروسا خصوصية في الدراسات الإسلامية في البيت، وبعدها التحقت بمدرسة ثانوية عامة. وشجعها والدها على أن تصير قائدة إسلامية. وحصـــلت على شهادات في **الحديث والتفسير** (انظر وانظري أيضا *Ghazali 1977*).

وحين بلغت زينب الغزالي الثامنة عشرة من عمرها، أسست **جماعة السيدات المسلمات**، التي نشطت ما بين ١٩٣٦ و١٩٤٦[١٧٦] ونشرت محاضراتها، فقد كانت "تعطي محاضرات أسبوعية لآلاف النساء في جامع ابن طولون ... ونشرت الجمعية مجلة، وأدارت ملجأ للأيتام، وقدمت عونا للعائلات الفقيرة، وتوسطت في الخلافات العائلية" *(Hoffman-Ladd 1995: 64)*. يتضح من ثم أن النشاط العام لزينب الغزالي وتمكنها من القضايا الإسلامية وقيادتها لها قد أبعداها عن غيرها من الحركات النسوية، فقد أهلاها لأن تقود النساء في ثنايا الإسلام، لو جاز لنا القول.

أما الحركة التي ظهرت في سبعينيات القرن العشرين فهي حركة مختلفة. لقد كانت حركة شعبية في المقام الأول. كما أنها قامت على أساس الثقافة والإسلام، ولم يكن لها تنظيم رسمي ولا عضوية رسمية. لقد انتشرت في كل مكان في المراكز الحضرية الأساسية في مصر، خاصة في الجامعات، وامتدت خارجها في نهاية الأمر. كانت حركة شبابية طوعية آتية

من القاعدة الشعبية، ويمكن أن تكون النساء هن من بدأنها، وضمت خليطا من مختلف الخلفيات، وأنماط الحياة، والحدود الاجتماعية. وكان وقعها قويا. وخرجت منها حركة نسوية إسلامية للقاعدة الشعبية *(El Guindi 1982a, b, 1983, 1992a, 1996a, 1997)*.

وقد ظل هذا الاتجاه النسوي الإسلامي خارج سجلات وقائع النسوية المصرية. فالباحثون والباحثات الملتزمون والملتزمات بالعلمانية إما أنهم أنكروا وجوده أو رفضوا بشكل أيديولوجي أي نقاش أكاديمي حول هذه التشكيلات على سبيل إبراء الذمة، بل رفضوا حتى الدراسات الرصدية لها[١٧٧]. لكنها نسوية لأنها تسعى لتحرير الإناث من حيث هن نساء؛ وهي إسلامية لأن حججها متضمنة في المبادئ والقيم الإسلامية. لكن النسوية الليبرالية المتأثرة بالغرب التي تنادي بها الأرستقراطيات والنسوية الإسلامية ليستا متباعدتين بمعنى ما. فكلتاهما تدوران حول تحرير النساء. لقد كان رفع حجاب الوجه الذي تولته الحركة النسوية المبكرة معنيا بالتحرر من الإقصاء؛ وكان ارتداء **الحجاب** طوعا منذ منتصف سبعينيات القرن العشرين معنيا بالتحرر من الهويات المستوردة المفروضة على النساء، والسلوكيات الاستهلاكية، وثقافة تزداد إيغالا في المادية. كما كان من أهدافها الأساسية السماح للنساء بمزيد من التوصل إلى تعلم العلوم الإسلامية.

وتحولت الحركة في ثمانينيات القرن العشرين من تأسيس هوية وأخلاقيات إسلامية إلى تأكيد القومية الإسلامية، عن طريق المشاركة في الأنشطة السياسية، ومقاومة النظم المحلية المستبدة، والاحتلال الكولونيالي والسيطرة الغربية. وحجاب اليوم يتضمن خيالا يمزج بين الأفكار المتعلقة

بالاحترام، والأخلاق، والهوية، والمقاومة. والنساء (والرجال) اللاتي والذين يعارضن ويعارضون **الحجاب** إنما يعارضن ويعارضون غياب الاختيار، كما هو الحال في إيران، وتركيا، والجزائر وفلسطين. إن المقاومة من خلال **الحجاب** أو ضده، في شكله الملموس باعتباره زيا أو في شكله غير الملموس باعتباره قاعدة للسلوك، قد ولَّد خطابا ديناميكيا حول النوع (من رجل أو امرأة)، والمُثل الإسلامية، والمجتمع العربي، ومكانة النساء وتحريرهن.

المناخ الحالي

حدثت ثلاثة أحداث كبرى متتالية توضح هذا التحول[١٧٨] في المشهد السياسي الإقليمي: (١) مقاطعة الدول العربية لمؤتمر الدوحة الذي عقد في قطر ضد ضغوط من الولايات المتحدة الأمريكية عليها كي تشارك فيه؛ و(٢) حضور الدول العربية للقمة الإسلامية التي عقدت في ٩-١١ ديسمبر ١٩٩٧ بطهران ورأستها إيران ضد ضغوط من الولايات المتحدة الأمريكية لإثنائها عن المشاركة فيها؛ و(٣) رفض الدول العربية لدعم حملة الرئيس كلينتون الداعية لضرب العراق أثناء الصراع على تفتيش المواقع العراقية.

وقد أعادت هذه الأحداث ضبط أجندة المنطقة، وأهم ما فيها: (١) دولة فلسطينية تكون عاصمتها القدس، و(٢) جبهة منسقة ضد السيطرة الثقافية والاقتصادية على المنطقة. وتقاربت وحدتان كانتا قد تكونتا مستقلتين عن بعضهما البعض - وحدة عربية في إطار وحدة إسلامية. هذا تحول على مستوى الدول من شأنه أن يسر كلا من الشارع العربي والنشطاء الإسلاميين *(El Guindi 1998a: 9)*. والاستفزازات الحديثة، ذات القبضة الثقيلة والتي يبدو

ألا أساس لها، (في السودان وأفغانستان) لا تساعد. ربما تستهلك في المستقبل القريب مسألة إعادة تأكيد التقاليد والثقافة مـن خـلال مـصطلح الحجـاب وسياساته. إنها بالطبع تتعرض لاستنفاذ القوى الآن في أفغانـستان، حيـث تجمع طالبان شمل قوتها. والمزاج المفرط الحدة في وسائل الإعلام الغربيـة حول النساء في أفغانستان يقتات على المركزية العرقية والغطرسة، ويمـون رد فعل متطرف. وربما صار الحجاب في تسعينيات القرن العشرين يمثـل المشهد السياسي الإقليمي البازغ الذي يدمج القومية، بالفخر الثقافي، بالإسلام.

الهوامش

(1) العمل الميداني الذي تمخض عن البيانات التي يقوم هذا الكتاب على أساسها جزئيا أجري في مصر على مدار الكثير من الرحلات البحثية (١٩٧٦، ١٩٧٩، ١٩٨٠، ١٩٨١-١٩٨٢، وعلى مدار رحلات بحثية سنوية من عام ١٩٨٤ وحتى ١٩٩٧). وقد دعم هذه الرحلات منحة أعطيت لي من مركز الدراسات الإفريقية بجامعة كاليفورنيا (١٩٧٦) بصفتي من أعضاء هيئة التدريس، ومنحة من مؤسسة فورد رقمها ٧٧٠-٦٥١-٠ (١٩٧٩و ١٩٨٠) بمثابة جزء من المشروع المشترك بين جامعة كاليفورنيا ومؤسسة فورد لتمويل الدراسات متداخلة التخصصات، ومشروع الدول الغنية والفقيرة في الشرق الأوسط، (كان مديره المرحوم مالكولم كير تحت مظلة مركز دراسات الشرق الأدنى)، ومنحة دراسية من فولبرايت (منحة دراسية لقدامى الباحثين والباحثات في موضوع الحضارة الإسلامية) ورقمها ٨٠-٠٠٦- آي سي (١٩٨١-١٩٨٢). والرحلات التي تلت ذلك التاريخ مولها مركز النيل للأبحاث بلوس أنجلس، وهو مركز غير هادف للربح للدراسات الإثنوغرافية للثقافة العربية بالوسائل البصرية. وإنني لأذكر بالامتنان سماح هذا المركز لي باستخدام صور فوتوغرافية من أرشيفه.

(2) فيلمي غربـال فيه مثال جيد لهذه النقطة يمكن مشاهدته في الفيلم. يتناول الفيلم فلاحا مصريا ومعلما حرفيا يناقش بتلقائية الأبعاد الدينية (الإسلامية) للغربال التقليدي أثناء صنعه له بفناء بيته، مستشهدا بمصادر من الحديث. ونفس الفيلم أيضا مثال جيد يعطي توضيحا عمليا لتضافر المكان والزمان المقدسين والعاديين في الحياة اليومية.

(3) الأسرة الفارسية الحاكمة من حوالي ٥٥٠ ق.م إلى ٣٣٠ ق.م. وقد أسميت باسم أخمينيس (هاخامانيش، وهو حاكم ضئيل الشأن لمنطقة أنشان [العاصمة القديمة لفارس] في جنوب غربي إيران)، لكن المؤسس الفعلي للأسرة الحاكمة كان جد جده قورش الأكبر، منشئ الإمبراطورية الفارسية. وانتهت تلك الأسرة الحاكمة بموت داريوس الثالث (Microsoft Encarta Encyclopedia 1993-7).

(4) البارثية هي إمبراطورية آسيا القديمة، "وكانت تشغل ما صار الآن إيران وأفغانستان. وكان البارثيون ينحدرون عن السكيثيين... وقد خضعت بارثية على التوالي للآشوريين، والميديين، والفرس، والمقدونيين بقيادة الإسكندر الأكبر، والسلوقيين. وعند حوالي عام ٢٥٠ ق.م نجح البارثيون في تأسيس مملكة مستقلة، نمت في أثناء القرن الأول الميلادي إلى إمبراطورية تمتد من نهر الفرات حتى نهر

السند ومن نهر جيحون... حتى المحيط الهندي... وبعد منتصف القرن الأول الميلادي صارت بارثية غريما لروما" ودخلت في عدة حروب أضعفتها (Microsoft Encarta Encyclopedia 1993-7).

(5) تمرد الملك الفارسي التابع في عام ٢٢٤ م وهزم بارثية وأسس أسرة فارسية حاكمة جديدة هي الساسانية. وكان خسرو الثاني، الذي حكم من ٥٩٠ إلى ٦٢٨ ميلادية قد شن حربا طويلة الأمد ضد الإمبراطورية البيزنطية، وبحلول عام ٦١٩ ميلادية كان قد هزم جميع أنحاء جنوب غرب آسيا ومصر تقريبا. وقد حكم آخر ملوك الساسانيين حتى عام ٦٥١ ميلادية، حين غزا العرب بلاد فارس، وبدلوا الإسلام بالزرادشتية ودمجوا الفرس في الخلافة (Microsoft Encarta Encyclopedia 1993-7).

(6) من أمثلة عدم ملاءمة تعميم الظاهرة ودمجها في كتلة واحدة ما كتبته ليلى أحمد (Ahmed 1992): "في المناطق الحضرية من الشرق الأوسط، التي تتميز بوجود اتجاهات وممارسات شديدة التماسك كارهة للنساء [مختلف أنواع التحيزات ضد النساء والأعراف التي تحط من قيمة النساء التي كانت جزءا من تقليد أو آخر من التقاليد الأصيلة للمنطقة قبل الإسلام] تلاءم الإسلام مع التفسيرات التي قالت عنه إنه يُصَدِّق على إضفاء القداسة الدينية على تصورات شديدة السلبية عن النساء والإهانة لهن. نتيجة لذلك، صار عدد من الإساءات إلى النساء ممارسات مقدسة شرعا ودينا لدى المسلمين بطريقة لم تكن بها كذلك في المسيحية" (Ahmed 1992: 87). هذه ملحوظات اختزالية فجة، قدم فيها الإسلام على إنه مسئول عن كيفية تفسير الناس له. من الذي يقدم التفسير في هذه الحالة؟

(7) تكرر ليلى أحمد (Ahmed 1992: 12-13) مرة أخرى تفسيرات إجمالية مبسطة لتطورات تاريخية وآركيولوجية مركبة، فهي تربط نمو مجتمعات مركبة (مجتمع حضارة بين النهرين مثلا) بالعائلة الأبوية، وبتحكم الرجال في النساء والممتلكات، وظهور الدعارة، وزيادة التخصص، وحدوث هبوط في إسهامات النساء الاقتصادية، مما أدى إلى سقوط الإلهات وصعود سيادة الآلهة. وبغض النظر عن تكرار هذه الحجة، التي تفترض الوجود المسبق لسيادة الذكور وتنتهي بها، يمكن أن يسأل المرء لماذا لم يؤد نمو مجتمع حضري مركب في مصر إلى المسار نفسه؟

(8) انظر وانظري مثلا ليلي أحمد إذ تقول إن "تحجيب النساء واحتباسهن قد انتشرا في جميع أنحاء المنطقة وصارا ممارسات اجتماعية عادية، كما حدث بالنسبة للاتجاهات نحو النساء والجسد البشري (الخجل من الجسد والطبيعة الجنسية) التي صاحبت هذه الممارسات" (L. Ahmed: 18).

(9) بعض الحقائق المثيرة للاهتمام التي ذكرتها ليلى أحمد أمثلة جيدة عن كيفية حدوث تأثرات بسيطة وغير محسوسة بين التقاليد وبعضها بعضًا. لقد ذكرت أن "الحسن البصري (توفي في عام ٧٢٨)، الصوفي المسلم القديم المعروف، كان ابنا لوالدين فارسيين مسيحيين... وأن هارون بن موسى، الذي كان يهوديا اعتنق الإسلام، كان أول من دوّن تنويعات الترتيل الشفهي للقرآن" (L. Ahmed 1992:

87). وتعترف ليلى أحمد أن هذه الأمثلة إسهامات ملموسة في الأفكار التي صارت جزءا من الإسلام، أسهم بها أشخاص كانوا يدينون بديانات أخرى قبل اعتناقهم الإسلام.

(10) هذا الكتاب يتحدى المدخل الذي لا يفرق بين الأشياء والذي تتبعه ليلى أحمد، والذي تؤكد فيه أن التحجب "في تلك المناطق [في سوريا وفلسطين]، كما في الجزائر ... ارتبط بالمكانة الاجتماعية، كما كان الحال في استخدامه بين الإغريق، والرومان، واليهود، والآشوريين، الذين مارسوا جميعهم التحجب بدرجة أو بأخرى" (L. Ahmed 1992: 55 والتشديد لي). وأنا أذهب إلى أن الأمر لم يكن الحجاب نفسه لدى هؤلاء جميعا، ولا كان له المعنى نفسه، على الرغم من أن التحليل الجيد يمكن أن يحدد وجود بعض الأنماط بينهم.

(11) قدمت إليزابيث فيرنيا تقارير عن خطابات الليدي مونتاجيو التي تصف فيها المجتمع التركي (Fernea 1981: 330-338). وقد كتبت فيرنيا أن تقارير الليدي مونتاجيو تتميز بسمات التقارير الإثنوغرافية (انظري وانظر Montagu 1893; Halsband 1965a). لكن التقارير الإثنوغرافية لا تتخذ من التدريبات الأدبية على الكتابة عن الثقافة مرجعا لها، مهما كانت حساسيتها أو ابتعادها عن المركزية العرقية. الإثنوغرافيا دراسة قائمة على أساس البحث المنهجي الذي يستخدم الأفكار والمبادئ النابعة من داخل تخصص الأنثروبولوجيا. وعلى الرغم من ذلك، تحتوي الخطابات على حقائق ثمينة عن أن النساء المسلمات من بنات الطبقات العليا كن يمتلكن ممتلكات خاصة بهن يحق لهن التصرف فيها بمفردهن، فكتبت إنهن كن بذلك أقل وقوعا تحت رحمة الرجال عن شقيقاتهن المسيحيات (Halsband 1965a: 1: 328 ؛ وانظر وانظري أيضا Halsband 1956).

(12) كتاب رو (Rugh 1986) يتناول ملابس القرويات؛ وكتاب ماكلويد (MacLeod 1993) معني أساسا بالحالة الاقتصادية للنساء العاملات.

(13) بعض من هذه الكتابات الدراسات الإثنوغرافية التي أجرتها كل من كارلا مخلوف (Makhlouf 1979؛ وليلى أبو لغد (Abu-Lughod 1986)؛ وماكلويد (MacLeod 1993) ودراسات المرأة ودراسات الشرق الأوسط التي أجرتها إليزابيث فيرنيا (Fernea 1965)؛ وليلى أحمد (L. Ahmed 1982؛ وريما حمامي (Hammamy 1990)؛ وشريفة زهور (Zuhur 1992). ومن التقارير الإثنوغرافية المفصلة عن الموضوع دراسة إوني ويكان عن عمان (Wikan 1982)، إذ خصصت فصلا من عشرين صفحة (pp. 88-108) من أصل كتاب من ٣١٨ صفحة لموضوع الحجاب. وليلى أبو لغد(Abu-Lughod 1986) تخضع التحجب للمناقشات التي تتناول الحشمة في ٣٣ صفحة (134-167) من أصل كتاب من ٣١٧ صفحة.

(14) هي كتابات أنطون (Antoun 1972)، ولانكستر (Lancaster 1981)، وجيلسنان (Gilsenan 1982)وفي فترة أحدث يونج (Young 1996).

(15) بصفتي من عالمات الأنثروبولوجيا اللاتي يستخدمن الوسائل البصرية، أميز بين الفيلم التسجيلي والفيلم الإثنوغرافي. يكمن الفرق بينهما في المجال الذي يضرب كل نوع منهما فيه بجذوره، ومنهج البحث الذي يضفيه التخصص على الفيلم، واختلاف سياقات الإنتاج. لي ثلاثة أفلام هي دراسات إثنوغرافية بصرية: "السبوع: طقس ميلاد مصري"؛ و"المولد: احتفال ديني مصري"، و"الغربال".، وكلها تقارير إثنوغرافية بصرية تضرب بجذورها في علم الأنثروبولوجيا. أما الفيلم التسجيلي فينتج عن تخصصين: إما الصحافة التليفزيونية أو السينما (انظري وانظر الأفلام التي أخرجتها فدوى الجندي El Guindi 1986K 1990K 1995; El Guindi 1993a; 1998c)

(16) عرب الرشايدة "قبيلة" (ينطقونها جبيلة) من حوالي أربعين ألف نسمة يعيشون بجوار الحدود الشرقية للسودان مع إثيوبيا. كان معظم الرشايدة قبل عام ١٩٦٥ من البدو الرعاة الرحل، يرتحلون مع قطعانهم خلال الفصول المطيرة ويشكلون مخيمات كبيرة بجوار الآبار أثناء فصول الجفاف. وربما تخلى حوالي ربع الرشايدة منذئذ عن حياة الرعي المتنقل؛ إذ لم يعد في شرق السودان مراع كافية لإعاشة جميع البدو من سكان هذه المنطقة (Young 1996: 61).

(17) ارتداء البُردة مختلف عن التحجب، لكنها كثيرا ما تستخدم في الكتابات التي تنشر عن مجتمعات جنوب آسيا وثقافتها مرادفة للحجاب؛ للاطلاع على كتابات عن البردة انظري وانظر Papanek 1973، وللاطلاع على كتابات عن الحجاب انظر وانظري Sharma 1978.

(18) **The Original Roget's Thesaurus of English Words and Phrases** (Americanized version) is licensed from Longman Group UK Limited.

(19) للاطلاع على حجم هذه الظاهرة، لاحظ ولاحظي أن أوني ويكان أثناء إجراء دراستها الميدانية وجدت ٦٠ رجلا كانوا يعتبرون من فئة الخنيث من أصل عينة يبلغ عددها ١١٠٠٠ رجل تقريبا من أهل صُحار بعمان.

(20) اسم هذا الفقيه بالكامل هو أبو عبد الله محمد بن محمد العبدري بن الحاج، وهو قاض وفقيه إسلامي محافظ عاش في القرن الرابع عشر.

(21) يوجد فيلمان تسجيليان أنتجا منذ أكثر من عقد من الزمن يتناولان موضوع حجاب النساء في القاهرة بمصر: فيلم الثورة المحجبة من إخراج إليزابيث فيرنيا (Fernea 1982) وفيديو أخرجته تانيا كمال الدين بعنوان تحت الغطاء (Kamal- Eldin 1995). الفيلم الأول متعاطف مع الحجاب والثاني نسوي استشراقي.

(22) من أمثلة العناوين التي تحمل لفظ veil (أو الإشارة إلى الإخفاء أو المخفي): **Veiled Sentiments** (Abu-Lughod 1986), **At the Drop of a Veil** (Alireza 1971), "Veiling Infitah with Muslim Ethics" (El Guindi 1981a), "Veiled Activism" (El Guindi 1983), **The Hidden Face of Eve** (El Saadawi 1980), "A Look Behind the Veil" (Fernea and Fernea 1979), **Accommodating Protest: Working women, the New Veiling and Change in Cairo** (MacLeod 1993), **Changing Veils** (Makhlouf 1979), **Beyond the Veil** (Mernissi 1975), **The Veil and the Male Elite** (Mernissi 1987), "Social Distance and the Veil" (Murphy 1964), "Veil of Illusion" (Nelson and Oleson 1977b), **Reveal and Conceal** (Rugh 1986), "The Veil as a symbol of Seperation" (Sharma 1978), **Behind the Veil in Arabia** (Wikan 1982), "A return to the Veil in Egypt" (Williams 1979, 1980), "Return to the Veil" (Hoodfar 1991); **Veiled Half Truths** (Mabro 1991); **Revealing Reveiling** (Zuhur 1992), "Veiled Discourse-Unveiled Bodies" (Najambadi 1993), **Veils and Words** (Milani 1992) وربما بضع كتابات أكثر من ذلك، نشر معظمها في سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته.

(23) مصدر هذا التعليق إيفون حداد في اتصال شخصي لي معها.

(24) حقا، لقد كان الدافع للبعض اعتبارات تخص مستقبلهم ومستقبلهن الوظيفي المناسب، حيث إن موضوع "النساء في الشرق الأوسط" يسهل تسويقه، وكان الباحثون والباحثات يصنعون مستقبلهم ومستقبلهن الوظيفي من التركيز على مثل هذه الموضوعات.

(25) تشمل الدراسات الإثنوغرافية الجيدة El Messiri 1978; Antoun 1972; Lancaster 1981، وفي وقت أحدث Young 1996. أما النقد والتحليل المفاهيميان اللذان قدمتهما سينثيا نيلسون فهما رائعان بشكل استثنائي (Nelson 1991, Nelson and Olesen 1977a, b).

(26) T. Lichtenstadter, Aiyam al-'Arab, 1935, pp. 81 ff. (Stern 1939a: 108)

(27) المعلومات عن هذا الموضوع قليلة متفرقة، والتفسيرات المذكورة في الكتابات المبكرة (مثل أن التحجب حماية من الحسد) لابد من إعادة فحصها مقارنة بدراسات إثنوغرافية أحدث عهدا.

(28) أدين بأحر آيات الشكر لزميلتي وصديقتي إليسيندا آرديفول، وهي من بنات برشلونة بإسبانيا، فقد أهدتني هذا الكتاب فور علمها بأمر كتابي عن التحجب.

(29) أنوي أن أضع استخدام باروكات الشعر في مصر القديمة بمثابة نوع من غطاء الرأس ضمن تحليل سأجريه في المستقبل.

(30) العهدة على هانسين إذ يكتب في عام ١٩٦٧: "منذ حوالي عام ١٨٨٠ قدمت نظرية مفادها أن جزائر البحرين قد تتطابق مع أرض ديلمون، المذكورة في الملاحم السومرية عن جلجاميش باعتبارها أرض العيش أو جزيرة العيش، والمعروفة جيدا من النصوص المسمارية الاشورية والبابلية، التي تذكر أن زوارا من ديلمون أتوا من أرض تقع على بعد مسيرة أيام جنوب مصب دلتا النهرين التوأمين الفرات ودجلة" (انظري وانظر Hansen 1961). وقد دعمت الحفريات الأركيولوجية الدنماركية التي بدأت في عام ١٩٥٤ تطابق البحرين مع أرض ديلمون. للاطلاع على المزيد من التفاصيل عن الحفريات انظر وانظري (Glob 1954: 92–105; Glob 1959: 133–239).

(31) من المعروف أن صيد اللؤلؤ في الخليج موجود منذ آلاف السنين. توجد في النقوش السومرية إشارات إلى "عيون السمك"، التي فسرت على إنها اللؤلؤ (انظر وانظري Wilson 1928: 5; Hansen 1967: 16; El Guindi 1985b: 76). وقد أشار إليها الشعر الجاهلي بأنها "دموع المحبوب"، والكثير من شعراء العرب، ومؤرخيهم، وعلماء الجغرافيا منهم كتبوا تقارير مفصلة عن اللآلئ وعن القوارب، والغواصين، والتجار والمستثمرين (Khuri 1980: 56). من الواضح أن صيد اللؤلؤ لم يكن فقط نشاطا اقتصاديا منذ قديم الزمان (منذ حوالي عام ٢٠٠٠ ق. م)، بل كان أيضا مركزا لمجموعة مُركّبة عظيمة من الأنشطة التي تعتمد على بعضها بعضًا – صيد اللؤلؤ، والاتجار فيه، وبناء السفن– حتى تدهور أثناء عهد الاحتلال الكولونيالي للبحرين.

(32) ينص المحرران في تعليقهما على أنه: "لا يمكن تحديد تواريخ تلك القوانين بدقة، على الرغم من أنه يمكن تثبيتها في حدود معينة واسعة إلى حد كبير... في فترة ما ما بين عام ١٤٥٠ و ١٢٥٠ قبل الميلاد" (Driver and Miles 1935: 4).

(33) من الواضح أن الألواح الأصلية التي أتى منها القانون رقم ٤٠ كانت في حالة سيئة، مفقود منها كلمات، وقد وضع المحرران علامات استفهام للإشارة إلى مواضع عدم التأكد في ترجمة بعض أجزاء النص.

(34) توضح ليلى أحمد هذه الصورة بإعطاء الخط الزمني التالي: "فيما بين [٥٣٩ ق. م و] ... ٦٤٠ ميلادية ... هزم الإسكندر هذه المنطقة، وبعده هزمها البارثيون، وأخيرا ... [هزمها] الساسانيون، الذين حكموا من عام ٢٢٤ ميلادية حتى غزو المسلمين لها" (Ahmed 1992: 17). وبعد أن هزم الإسكندر الملك داريوش ملك فارس في عام ٣٣٣ ميلادية، توسع في زيادة حجم حريمه. "كانت الحريم التي سباها الإسكندر من داريوش تتكون من أم الملك، وزوجته، كل منهما تسافر في مركبتها على حدة

تصحبها حاشيتها من النساء ممتطيات صهوة الخيول ... وازداد حجم الحريم الملكي بدرجة هائلة، وبحلول زمن الساسانيين ... قدر تعداده بالآلاف" (Ahmed 1992: 17).

(35) تبدأ الفترة الهيللينية بموت الإسكندر الأكبر، ملك مقدونيا، وتنتهي بموت كليوباترا السابعة، ملكة مصر.

(36) بعض المسيحيات النسويات يعتبرن العزوبية محررة للمرأة. كتبت إيلين باجلز: "قدمت العزوبية، أو نبذ العالم، للنساء مكافآت فورية في الحياة الدنيا على الأرض، لا مجرد مكافآت في ملكوت السماوات"، وأضافت [أن هذه المكافآت هي] حفاظهن على "التحكم في ثرواتهن، وحرية السفر لأداء شعائر الحج المقدسة، وتكريس أنفسهن للمساعي الثقافية" (Pagels 1988). ومن الجدير بالملاحظة في هذا الصدد أن عناصر تحرير النساء من نوع "نبذ العالم" كما أشارت إليها باجلز هي: حرية المرأة في السفر وتحكمها في ثروتها. والعنصر الثاني مثير للاهتمام، لأن معناه الضمني أن هؤلاء النساء لو لم ينبذن الحياة الدنيا لصالح العزوبية، واخترن الزواج بدلاً من ذلك، ما كان لهن أن يتحكمن في ثروتهن. وهذا بالطبع أحد التوقعات القائمة على أساس ثقافي، حيث إن في الإسلام مثلاً، يمكن للمرأة أن تكون ذات علاقة جنسية نشطة بشريك من الجنس الآخر في إطار الزواج مع احتفاظها قانوناً بحق الائتمان والتصرف في ثروتها وحدها بلا شريك، مستقلة في ذلك عن زوجها.

(37) انظري وانظر ما استشهدت به ليلى أحمد من مايكل بسللوس عن مقابلة مولد البنت مقابلة سلبية (Ahmed 1992: Chapter 2). تصف ليلى أحمد النساء بأنهن "معزولات كالسجينات" ويفترض دائماً أن يرتدين الحجاب ليمكن تمييزهن عن العاهرات.

(38) للاطلاع على مزيد من النقاشات من هذه المصادر انظر وانظري L. Ahmed 1992: 24, 25, 27.

(39) ولد تيرتوليان في حوالي عام ١٥٥ ميلادية وتوفي عند حوالي ٢٢٢ ميلادية (Tertullian 1869: xviii, 179).

(40) لاحظ ولاحظي الكتاب والفيلم المعنونين الإغواء الأخير للمسيح وما يحيطهما من خلاف في الولايات المتحدة الأمريكية.

(41) من الأمور ذات الصلة بهذه النقطة رد الفعل الإنجليزي العام لحياة الأميرة ديانا وموتها، والمشاركة الشعبية في جنازتها بعد الحادث الأليم الذي أودى بحياتها. ومن المثير للاهتمام أيضاً في الولايات المتحدة الأمريكية رد الفعل المليء بالوساوس للكونجرس ووسائل الإعلام تجاه اعتراف الرئيس كلينتون بلقائه الجنسي مع شابة في المكتب البيضاوي بالبيت الأبيض في عام ١٩٩٥. الحادثان يتعلقان بالطبيعة الجنسية. في حالة الأميرة ديانا، تعاطف البريطانيون مع رفض الأميرة ديانا للسحنة الملكية

المتعالية، والترفع عن الشعب، والابتعاد عن العامة، علاوة على ما تتميز به الملكية من قمع للعواطف. لقد مثلت انفتاحا جديدا. وفي حالة الرئيس كلينتون، فإن الجمهوريين في الكونجرس هم الذين نبذوا الثورة الجنسية الأمريكية في ستينيات القرن العشرين، ومن ثم لم تغيرهم تلك الثورة. ويدور هوسهم بالانشغال بالتفاصيل الجنسية وكشفها حول الاتجاهات المحافظة المتعلقة بكبت العواطف والطبيعة الجنسية أكثر منه حول أي شيء آخر، مؤمنين بأن ذلك من شأنه أن يأتي برد فعل عام سلبي ضدها. وقد أكدت انتخابات نوفمبر واستطلاعات الرأي التي جرت فيه الموقف المختلف للناخبين. ولم يتمكن الجمهوريون من فهم كيف أن العامة، الذين تحولوا، أبدوا هذا القدر من اللامبالاة نحو هذا الموضوع.

(42) لاحظوا أن الدولة العباسية حكمت في بغداد من ٧٥٠-١٢٥٨ ميلادية، وأن الحكم البيزنطي دام من ٣٣٠-١٤٥٣ ميلادية.

(43) أول كتاب نشرته فاطمة المرنيسي (Mernissi 1975) هو أكثر كتبها تمتعا بطابع أبحاث العلوم الاجتماعية. أما ما تلاه من كتب فتميل بالأكثر إلى إثارة الجدل الشائك. وتكمن قيمة كتاباتها الأحدث عهدا إلى حد بعيد في توسعها في استخدام المصادر العربية الأصلية (التي للأسف نادرا ما تستخدم في المصادر المكتوبة باللغات الغربية، ويالها من خسارة كبرى).

(44) تعترف دوماطو بوجود عزل النساء بين العامة في الجزيرة العربية، لكنها لا تفسره. إنها تقدمه باعتباره شيئا منافيا للمعتاد. ولا تقدم أي تفسير لما يبدو متناقضا مع الخلاصات التي توصلت هي نفسها إليها.

(45) تصف هدى شعراوي في مذكراتها دور سعيد أغا، وإدراكها لصرامته المختلطة بالدفء في رعايته لها ولأخيها.

(46) للاطلاع على معلومات عن دور اليهود في مد الأسواق بالصبيان الأوروبيين بعد إخصائهم والاتجار فيهم، ودور المسيحيين في إخصاء هؤلاء الصبيان لاستخدامهم في بيوت المسلمين (وغيرهم)، وبلاط ملكهم وأماكنهم المقدسة انظري وانظر كتاب آدم ميز في ترجمته الإنجليزية (Mez 1937) أو في ترجمته العربية (Mez 1947)، على الرغم من أني لا أقدر على تقدير قيمة التوثيق في هذا المصدر الاستشراقي. لاحظوا أن القرآن يحرم إخصاء الحيوانات في الإسلام، فما بال الآدميين!

(47) يكتب جودوين عن سجل يرجع إلى القرن السابع عشر في قبرص يوضح أن "ثلثي العبيد ذوي اللون الأبيض المباعين كانوا من الذكور بينما كان نصف العبيد السود فقط من الذكور. كان العبيد يأتون من روسيا، والقوقاز، والمجر [وكانوا] من اليونانيين، والجورجيين والكرواتيين" (Goodwin 1997: 106; also see Garnett 1896; 1909).

(48) اللغة التركية لا تصطبغ بصبغة النوع (من رجل أو امرأة)، لكن اللغة العربية تصطبغ بتلك الـصبغة. اللفظ العربي الذي يشير إلى المرأة التي تتولى منصب السلطنة هو السلطانة. وكلمـة **valide** تحـوير تركي للفظ العربي الذي يطلق على الجارية (الأمة) التي تلد ولدا في الأسرة المالكة. يوجد فـي اللغـة العربية -كما في اللغة التركية- تمييز بين أم الولد، بمعنى أم الصبي، وهو لفظ يطلق علـى الجاريـة، وأم البنين (أم الأولاد الذكور) الذي يطلق على المرأة الحرة (Mernissi 1993: 57).

(49) القات عشبة صغيرة تزرع على نطاق واسع في اليمن، وتنمو نموا بريا في غير ذلك من بلدان العـالم العربي. يمضغ الرجال والنساء أوراق هذه النبتة لتنبه فيهم أحاسيس سارة.

(50) للاطلاع على تحليل أنثروبولوجي عن عالم النساء العربيات المعاصرات ودور العائلة والخـصوصية في حياة النساء انظر وانظري (El Guindi 1986b: 225-242).

(51) المثلية الجنسية ليست بؤرة تركيز التحليل الحالي، وهي لا تنفي نموذج الطبيعة الجنسية الـسائد فـي الثقافة العامة، ألا وهو قيام العلاقات الجنسية بين فردين من جنسين مختلفين.

(52) مقال روبرت ويذرز المعنون "The Grand Signior's Serraglio" والمنشور فـي **Purchas His Pilgrim**, 9: 51، والـذي استـشهدت بـه ليلـى أحمـد (Ahmed 1982). ويبـذل جودوين(Goodwin 1996) جهدا كبيرا ليقرر أصالة ويذرز باعتباره مصدرا. وفقا لقـول جـودوين: "نشرت نسخة أصلية من المخطوط في عام ١٦٥٠". والعهدة على جودوين إذ يقول إن ويذرز قد أخـذ حريته في ترجمة وثائق بون، فأضاف معلومات وحذف أخرى، ويشك في أنه هو نفـسه قـد حظـي بالدخول إلى الأجنحة الخاصة للسراي، وهو ما يدعيه في نسخة ١٦٢٥ لكنه حذف من نـسخة ١٦٥٠ (see Goodwin 1996: 18). كما يبدو أنه اختفى اختفاء مريبا. ويعترف جودوين أنه حتـى بـون، المنحدر عن عائلة فينيسية بارزة والذي تعلم في جامعة بادوا، لم يزر الحريم -لا هو ولا أي ذكر غير الخصيان- لكنه زار مناطق خاصة من السراي لم يخترقها قط أي غرباء، ولم يـدخلها إلا الموظفـون ذوو المراتب العليا في بلاط السلطان" (Goodwin 1996: 13). وجودوين يعتبر أن "تقرير بون قـائم على معلومات دقيقة بقدر ما أتيح له" (Goodwin 1996: 11). "من بين جميع التقارير التـي كتبهـا دبلوماسيون ورحالة غربيون فيما بين عام ١٤٥٣ ... ونهاية القرن السابع عشر، بون أكثرهم مصداقية من جميع النواحي" (Goodwin 1996: 13; see Bon 1996).

(53) A. B. Clot Bey, **Aperçu general sur L'Egypte** (1840), vol. 2, p. 395.

هو أنطونين بارثيلمي كلوت، وهو أصلا من مارسيليا، وقد ذهب إلى مصر في عام ١٨٢٤ وعينـه محمـد علي باشا طبيبا له. وظل كلوت بيه في مصر لمدة ثلاثين عاما بعد تعيينه مفتشا عاما للخدمات الصحية في مصر.

(54) كتبت فيرنيا (Fernea 1981) مقالا عن الليدي ميري مونتاجيو وكتاباتها عن الحياة التركية في العقد الأول من القرن الثامن عشر، ويتعرض هذا المقال لمونتاجيو كما لو كانت تدخل بالراحة في متن الموضوع. وهي لا تحكم على النساء بل تأخذ راحتها حين تصفهن بأنهن "موضوعات للهواجس" في الاتجاهات والكتابات الغربية.

(55) ألف ليلة وليلة (Zimmerman 1997)، في إعداد مسرحي معاصر لها.

(56) الفكرة في الأيديولوجية الكاثوليكية أن البتولية لا تحرم من الزواج، حيث إن من المعتقد أن النساء يتزوجن من المسيح، وهذا لا يتناقض مع فكرة الدنس التي نناقشها هنا.

(57) كان لابد من تولي فرنسا وبريطانيا منذ مطلع القرن التاسع عشر وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية "تدجين" مشهد الشرق من حيث "الطغيان"، و"الفخامة"، و"القسوة" ، و"الحسية" – باستخدام عبارات إدوارد سعيد (Said 1978)– "ليناسب الاستخدام المحلي الأوروبي"، ومنذ الحرب العالمية الثانية استولت الولايات المتحدة الأمريكية على هذه المهمة (Said 1978: 3). هذه الاتجاهات المركبة (وما يتبعها من سياسات) تميز مدخل الولايات المتحدة الأمريكية إلى الشرق العربي، الذي يتجلى بأقوى صوره في جميع نواحي حرب الخليج (انظر وانظري El Guindi 1991a, b, 1992c).

(58) انظري وانظر ما كتبه سمير أمين عن هذا الموضوع *(Amin 1989)* . كما لفتت زميلتي إليسندا آرديفول نظري إلى كتاب مثير للاهتمام والغيظ بقلم جيمس كووان عنوانه حلم رسام خرائط: تأملات فراماورو، ورسام الخرائط في بلاط فينيسيا

James Cowan (1996), A Mapmaker's Dreem: the Meditaions of fra Mauro, cartographer to the Count of Venice.

نجد في ذلك الكتاب هذا الاقتباس والتعليق عليه. "يبدو أن هؤلاء المسلمين البدو ولديهم طرق أخرى لتعريف مثل هذه الأشياء . وربما كان على المرء أن يقبل فكرتهم عن الحجاب إذا أراد أن يفهم كراهيتهم لنا. إنهم يلقبوننا بالكفار/ وهذه أيضًا حيلة من حيل المسلمين البدو. يكمن المعنى الحقيقي كما لو كان مختفيًا خلف أختام شمعيةعلى مرسوم ، كل منها يحمل خاتم آخر . ومع تفكك كل معنى من المعاني تحت ضغط المعرفة ، فإن المعنى الجوهري يظل أيضًا في انتظار الكشف عنه. هذا هو مبدأ الحجاب المعروف جيدًا لدى المسلمين البدو" *(Cowan 1996 : 110)* . ويضيف كروان هذه الملحوظة ليوضح فكرته: "ربما كان ما ورد يشير إلى الكشف القرآني عن السبعين ألف حجاب، حيث يقول "لله سبعون ألف حجاب من نور وظلام: حيث يسحب ستائره، فإن تألق وجهه يهلك بالتأكيد كل من يدركه بعده *(Cowan 1996 : 10)* . دعونا من التعليقات العنصرية، لكننا حين رجعنا إلى القرآن لم نجد هذا النص. الإشارة القرآنية لهذا الموضوع توجد في سورة الشورى، ومنها "وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيًا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً" (سورة الشورى آية ٥١).

(59) تقدم قوانين المغرب والجزائر باعتبارها أمثلة مترادفة لتأثير الإسلام؛ وتقدم قوانين إفريقيا الوسطى بمثابة مثال لعبادة الأوثان والأصنام.

(60) لقد كان لدى أمين مكتبة الكنيسة الميثودية المتحدة ما يزيد على ٢٥٠٠٠٠ صورة فوتوغرافية منذ تشكيل قسم التعليم والزراعة التابع لها في بدايات سبعينيات القرن العشرين. تحتوي المجموعة على مادة صنعت وجمعت منذ عام ١٨٦٠ وحتى عام ١٩٥٢ بمعرفة من سبقوا الكنيسة الميثودية المتحدة (Kaplan 1984: 61).

(61) تنص ملحوظة كتبت أسفل الصورة على أن: التعليقات أو التنقيحات التي كتبت بالقلم الرصاص في النص المصاحب للعمل الفني أضيفت لتقديم هذا العمل بالوسائل السمعية-البصرية في عام ١٩٨١ (Kaplan 1984: 65). وهكذا فقد استمرت عروض هذه الشرائح حتى ثمانينيات القرن العشرين، وربما ما زالت تعرض حتى الآن.

(62) الليبراليات منهن ضد الماركسيات والاشتراكيات، إلخ.

(63) علق المؤلف على أن كونهما غير محجبتين قد يجعل أي مشاهد ينتهد تقديرا لعدم تحجبهما. وهذا تعليق يتجلى فيه التصور الخاص بالمؤلف عن التحجب.

(64) طبعت الصورة بالتعليق المصاحب لها في محاضرة كابلان Kaplan 1984: 66. ونعيد نشرها هنا بإذن من المجلة التي نشرت المحاضرة.

(65) ينبغي ملاحظة أن كلمة "مسيحية" تشير إلى المسيحية الغربية، فالمسيحيات الشرقيات لم يكن في الصورة بطريقة أو بأخرى.

(66) البيانات الإثنوغرافية عن الرشايدة مأخوذة من الكتابات المنشورة لويليام يونج، وهو يستخدم لفظ "زي" للإشارة إلى الملبس التقليدي. ونحن نختلف عنه في تحليلنا للبيانات.

(67) من المهم أن نذكر أن ويليام يونج متمكن من الحديث بلهجة الرشايدة العربية كما أنه متمكن من الحديث باللغة العربية الفصحى والمحكية، وتلك مهارات شديدة الأهمية لإجراء دراسة منهجية عن أي جماعة بشرية في المنطقة الثقافية المتكلمة باللغة العربية.

(68) العهدة على يونج (Young 1994, 1996) إذ يقول بوجود ثلاثة تصميمات أو أشكال من الوصم لوضع علامات على الإبل أو الماشية، كل منها ينتسب إلى فرع قبلي من قبيلة الرشايدة. لكل فرع من القبيلة أحد الأسلاف معروف اسمه، وشكل مميز لوصم الإبل والماشية يستخدمه جميع أفراد الفرع.

(69) الترجمة الشائعة لمتضادات ابن خلدون (عمران بدوي مقابل عمران حضري) هي "ثقافة بدائية مقابل ثقافة متحضرة". لكننا نأخذ فكرة البدوي في اعتبارنا بعناية، لذا أميل إلى ترجمة أقرب للمعنى العربي. لفظ بدوي مشتق من الجذر الذي يعني "بدء" أو "ابتدائي" وله علاقة بلفظ آخر مشتق من الجذر نفسه هو

بادية، التي تعني "صحراء". ونظرية التغير لدى ابن خلدون نظرية دائرية، لا يستخدم فيها التقدم في خط مستقيم، وهو فكرة متضمنة في فكر القرن التاسع عشر الأخذ بنظرية النشوء والارتقاء. الثقافة تتطور من مرحلة البداوة إلى مرحلة الحضر. وأنا أجدها أقرب إلى القصد الأصلي لترجمة هاتين المرحلتين بأنهما "ابتدائية" و"حضارية" أكثر من الترجمة الشائعة "البدائي" مقابل "المتحضر".

(70) اعتبر الأخذون بنظرية النشوء والارتقاء في القرن التاسع عشر أنه في إطار نموذج النشوء والارتقاء الاجتماعي وصلت الدولة المتحضرة إلى ذروتها في الأمم الأوروبية الغربية الصناعية وفي المسيحية الفيكتورية. وكانت فكرة التقدم متضمنة في نموذج التطور الارتقائي.

(71) اعترف جوفمان بهذا الدَيْن في مقال بعنوان "رموز المكانة الطبقية" (Goffman 1951) وفي كتابه المعنون العلاقات في المجال العام (Goffman 1971)..

(72) مدخل الملبس الذي كتبته شريفة زهور لموسوعة أكسفورد للعالم الإسلامي الحديث ١٩٩٥ (The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World 1995: 383-388) شديد العمومية، وشديد البساطة بالمعايير الأنثروبولوجية.

(73) في بعض السياقات في مجتمع الولايات المتحدة الأمريكية ربما يكون من الملائم وضع السيارة ضمن مُركّب الشارات التي يتخذها الناس رموزا.

(74) للاطلاع على مسح للكتابات الأنثروبولوجية المبكرة انظري وانظر القسم المعنون "أنثروبولوجيا الملبس".

(75) يتكرر العدد "سبعة" باعتباره فكرة أساسية طوال الاحتفال بالسبوع: فتنثر سبع حبوب في أرجاء المنزل لنشر الرخاء، وتخطو الأم سبع مرات من فوق المولود، وهذه الخطوات جزء من شعيرة لإرساء رابطة بين الأم والمولود، ويتكرر العدد سبعة في غير ذلك من تفاصيل الاحتفال.

(76) توضع شمعة كبيرة في عنق الوعاء الخزفي وتوقد بعد غروب الشمس، وتطفأ بحلول منتصف الليل. يعتقد البعض أن الملائكة يسجلون للمولود عمره المقدور له أن يعيشه، ويتجلى طول هذا العمر في طول الفترة التي يدومها لهب الشمعة.

(77) أخرجت فيلما إثنوغرافيا، عبارة عن تقرير إثنوغرافي بصري عن السبوع، وعنوانه السبوع: طقس ميلاد مصري (El Guindi 1986) وكان المواليد توأمين، أحدهما ولد والأخرى بنت؛ ويظهر في الفيلم الوعاءان اللذان وصفناهما للتو.

(78) الألوان المألوفة (الوردي للبنات والأزرق للبنين) ألوان غربية، تستورد الآن وتستوعب مع غيرها من الألوان المحلية في مصر. وقد كانت الشمعتان الكبيرتان اللتان ابتاعهما أهل التوأمين من السوق لوعائي

المولودين اللذين كانا موضوع تقريري الإثنوغرافي المعنون السبوع: طقس ميلاد مصري، شمعة وردية للبنت وشمعة زرقاء للصبي.

(79) قرية الفخرانية قرية يبلغ عمرها على الأقل ١٥٠ عاما، تقع في قلب القاهرة القديمة، المعروف باسم الفسطاط. صانع الفخار الذي ظهر في الفيلم هو الحاج صالح. وقد نقلت الحكومة القرية في وقت حديث بسبب إخفائها للآثار الإسلامية التي بالمنطقة. وهكذا، لم يعد لقرية الفخرانية الواقعة بالتحديد في قلب القاهرة القديمة وجود.

(80) تلف حفاضة الطفل المصنوعة من القماش وتوضع جانبا لتستخدم فيما بعد، وهذا طقس احتفالي لضمان حماية المولود أو المولودة من الأذى. وكما يظهر في فيلم السبوع: طقس ميلاد مصري، يمارس طقس لربط الوليد بالأم، تمسك فيه قائدة الاحتفال الطقسي بحفاضة الطفل مع أداة معدنية حادة (سكين أو مقص) وهي تعد بصوت مرتفع بينما تخطو أم المولود أو المولودة عبر وليدها سبع مرات. يرقد المولود أو المولودة في الغربال، أو المنخل المستخدم في الاحتفال الطقسي، وهو احتفال يربط بين الأم والمولود أو المولودة.

(81) الفستان كلمة أجنبية (إيطالية) دمجت في اللغة العربية المحكية ويشيع استخدامها لوصف الطراز الحديث من الملابس الذي ترتديه النساء في حياتهن اليومية. ولا تستخدم هذه الكلمة في المعتاد لوصف ملابس الرجال. واستخدام الكلمة هنا يأتي في سياق الاحتفال بمولود محايد النوع [لا هو بعد بالصبي ولا بالفتاة].

(82) للاطلاع على مزيد من التحليل لهذا الاحتفال انظر وانظري El Guindi 1986 (film), 1996b؛ وللاطلاع على تحليل للفيلم باعتباره ممثلا للاحتفال انظري وانظر El Guindi 1998c.

(83) السُنَّة، التي تعني "السبيل"، إشارة إلى السبيل الذي كان ينتهجه النبي، وهي تتكون من أفعال، وأقوال، وأعمال للنبي محمد كما نقلتها مصادر موثوق بها ممن كانت لهم به علاقة وثيقة. وقد جرى تجميع السنة بعد فترة طويلة من وفاة النبي، فهي عملية فقهية للتحقق من الروايات التي نقلها شهود العيان، وقد تولى الأئمة مهمة هذا التحقق من الأحاديث، ونشروها في صيغة مكتوبة. كانت النساء من بين أهم ناقلات الحديث وناقليه؛ أما من جمعوا الأحاديث وفسروها فكلهم رجال. الكتب المكتوبة المحتوية على السنة تعرف باسم كتب الحديث، وهي كلمة ترجمتها الروايات النبوية. توجد تسعة كتب أحاديث معترف بها، ينقسم كل منها إلى كتب مختلفة حسب الموضوع، وفصول حسب ما يحتويه الموضوع الأصلي من موضوعات فرعية. وبعض الكتب الجامعة للحديث اعترف العلماء بأنها أكثر مصداقية من غيرها. وأكثر كتب الأحاديث التي تحظى بسمعة المصداقية هي كتابا صحيح مسلم وصحيح البخاري.

(84) انظري وانظر El Guindi 1980, 1981a, b, c, d, 1983, 1984, 1985a, 1986a, 1987, 1992a, b, 1993b, 1996a.

(85) من المدهش أن أهل إندونيسيا – والعهدة على برينار Brenner 1996 – يفضلون كلمة جلباب على كلمة حجاب. لكن برينار تؤكد أن الحجاب كلمة عربية. وكلمتا حجاب وجلباب عربيتان طبعا.

(86) كلمة قرآن مشتقة من كلمات تعني كلا من "يرتل" و"يقرأ". وهي تقوم على أساس الوحي الشفهي المنزل على رسول الله محمد بالآيات، التي طلب الرسول تسجيلها على أي مادة متاحة: القماش، والجلد، والعظام، والأحجار، إلخ. وقد جمعت الآيات ودونت بدقة شديدة. ينقسم القرآن إلى سور، وتنقسم كل سورة إلى آيات.

(87) للاطلاع على ثبت بالكلمات العربية التي تشير إلى أشكال الكساء لكل من الجنسين، انظري وانظر موسوعة الإسلام (Encyclopedia of Islam 1986: 745-746) The Encyclopedia of Islam.

(88) اللغة العربية من اللغات السامية الكبرى التي يتكلمها حوالي ٢٦٠ مليون نسمة، وهي اللغة الدينية لما يزيد على مليار شخص في العالم اليوم. واللغة العبرية، التي هي عضو في نفس المجموعة من اللغات، تشبه اللغة العربية. الكلمة العربية المرادفة للاسم الغربي للمرأة الأولى "إيف" هي حواء والكلمة العبرية المرادفة له هي حافا.

(89) يبدو أن السورة القرآنية (سورة الحجرات آية رقم ١٣) متشابهة مع الآية ٢٧ من الإصحاح الأول لسفر التكوين، التي تنص على ما يلي "فخلق الله الإنسان على صورته على صورة الله خلقه ذكرا وأنثى خلقهم". يؤكد سفر التكوين على جانبين: خلق الرجل على صورة الله، وأن الله هو خالق الذكر والأنثى. وعبارة "ذكرا وأنثى خلقهم" تمثل فكرا مستقلا بنفسه يرى أن الرب خالق، لا فكرا عن تزامن خلق أول البشر من النوعين (الرجل والمرأة). (وقد نبهني ديفيد فيليبس إلى احتمال وجود ما يوازي هذا الفكر في سفر التكوين).

(90) أنا ممتنة لاستجابة ليلى الكريمة والفورية لمكالمتي التليفونية حين طلبت منها الشرائط الأصلية التي سجلت عليها شعر النساء باللهجة البدوية. لقد أرسلت لي الشرائط فورا وبكرم شديد. كنت أجرب العمل على المسرح الإثني للمجتمع المحلي، وأول مسرحية اخترتها كانت عرضا باسم القلوة التي جمعتها ليلى أبو لغد أثناء عملها الميداني. لقد ساعدت الشرائط المسجلة الممثلات من نساء المجتمع المحلي على وضع أيديهن على الطراز البدوي في الأداء، على الرغم من أن الأداء كان باللغة الإنجليزية. ولابد أن أذكر كيف أثارت المسرحية حفيظة بعض الرجال العرب الذين شاهدوا العرض، الذين رأوا أن قصائد الشعر تلك نسوية راديكالية. وقد أدى هذا إلى نشوب جدل حي في الصحف العربية–

الأمريكية الصادرة في لوس أنجلس. عدا ذلك، استمتعت فرقة مسرح الفنون العربية والمشاهدون والمشاهدات بكل من الأداء وما تلاه من مناقشات مع الممثلين والممثلات.

تبدأ دراسة ليلى أبو لغد لأداء نساء أولاد علي للشعر بمناقشة النوع (من رجل او امرأة) (Abu Loghod 1986: 28)، وهي تستخدم فكرة الاحتشام الجنسي لتفسير انماط تحجب النساء (Abu Loghod 1986: 34). وإذ تفعل ليلى أبو لغد هذا، فهي تعتمد على أفكار شعوب البحر المتوسط عن "الحشمة"، و"العار"، و"الشرف" و"الدنس". ولو نزعنا التفرد الثقافي لأولاد علي لوجدناهم يشبهون إلى حد بعيد قرية يونانية أو مجتمع محلي في منطقة البلقان، إن تمثل الثقافة تشكل بعدا هائلا من أبعاد حياة الناس.

من خصائص الحياء لدى البدو إخفاء العواطف المشبوبة، وهي خاصية تميز شخصيتهم العامة وقد وصفها لانكستر (Lancaster 1981)، ويونج (Young 1996)، وغيرهما بإسهاب منهجي، وهي تختلف عن الادعاء بإنكار الطبيعة الجنسية (وهو أمر لا يتعلق بالثقافة العربية-الإسلامية).

(91) يؤكد جيلسنان في ملاحظاته للمناطق الريفية بلبنان على النقطة المعاكسة القائلة بأن "تنظيم المكان يدعو إلى الانقطاع بين شاغليه والانفصال بينهم من شتى الجوانب، والتصنيف في فئات متعارضة" (Gilsenan 1982: 166).

(92) تعتقد جماعة الزوني التي تعيش في أمريكا أن الشمال أزرق، والجنوب أحمر، والشرق أبيض (Durkheim and Mauss 1903: 44; Needham 1973: 33).

(93) يعترف أنطون في مقاله المبكر الرائد عن الحشمة أنه صك عبارة "قاعدة الحشمة" ليكون بمثابة "مصطلح مختزل" (Antoun 1968: 672) للإشارة إلى نموذجه المركب.

(94) ربما تكون هذه المفاهيم أكثر قابلية للتطبيق على المجتمعات العربية المسيحية، على الرغم من أن الفوارق بينها وبين العرب المسلمين تميل إلى أن تكون طفيفة، ما عدا في مجالات العبادة واللاهوت. وأنا أذهب إلى أن هذه الأشكال من المركزية العرقية ربما لا تكون ممسكة بزمام أفكار الثقافة العربية المسيحية أيضا.

(95) ومع ذلك، لا اتفق مع أنطون حين يقول إن النساء في الإسلام يتميزن بقدرة محدودة على اتباع السلوك الصحيح، وإنهن دنسات طقسيا (Antoun 1968: 674)، وغير قادرات على التفكير ولا إدارة الأمور (Antoun 1968: 678)، وإنهن متدنيات شرعا (Antoun 1968: 674)، وغير قادرات على الفكر الرشيد (Antoun 1968: 678)، ومشكوك في قدراتهن الأخلاقية (Antoun 1968: 678). كما أني لا أتفق مع تأكيده على وجود أيديولوجية في الإسلام تقول بتدني النساء (Antoun 1968: 675). لابد أن يأخذ المرء في اعتباره خليط المصادر التي أنتجت هذه التأويلات والترجمات،

وإني لأخطئه بسبب الإجراء الذي اتخذه لاستخلاص الرؤية الإسلامية لخصائص أنوثة النساء بشكل عشوائي. تكمن قيمة تحليل أنطون في تحديده لقاعدة منتشرة ومحاولته استخدام المراجع النصية في دراسات القرية.

(96) العهدة على فاطمة المرنيسي التي تقول إن مَحْرَم كلمة تشير إلى الشخص الذي يُحرَّم الزواج به بموجب قانون زنا المحارم، "الشخص الذي تربطه بالمرأة علاقة الانحدار من رَحِم واحد (رحم)، وهي علاقة تجعل هذا الشخص محرما على المرأة المعنية. والحَرَم، بمعنى الأرض، هي الأرض التي يمتلكها الشخص، والتي يدافع عنها ضد من يطمع فيها من الآخرين. وحَرَم البئر هو الحيز المكاني المحيط به والذي يُحرَّم دخوله على أشخاص معينين؛ حيث إن البئر الذي عانى رجل ما لحفره مُحَرَّم على غيره، ولا يمكن لأي أحد أن يطعن في احتكار الشخص لبئر حفره، ولهذا يسمى هذا البئر مُحَرَّمًا. ونحن نرى أن كلمة حريم تعبر في الحقيقة عن فكرة العتبة، الحدود، الفصل بين مساحتين من الأرض. وهي متأصلة بجذورها في فكرة الحيز المكاني باعتباره مجالا مرتبطا بالحياة (الطبيعة الجنسية) وبالموت (الحرب) وبقدرة الشخص على الدفاع عن نفسه وعلى الاحتجاج. إنها عتبة تنظم الكون وتوزع الكائنات في الحيز المكاني، وفقا لعلاقات القوة، وقدرة هذه الكائنات على القتل والدفاع عن العتبة" (Mernissi 1993: 66). وأنا أرى هذا القسم بأكمله قابلا للتشكك، فيما يرد به من معلومات وفي تحليله لها. فمثلا، لو أخذنا العبارة الدالة على من يحرم عليهم من الأقارب إقامة علاقة جنسية بامرأة ما، نجد فاطمة المرنيسي تكتب: "الشخص الذي تربطه بالمرأة علاقة الانحدار عن رحم واحد (رحم) تجعل هذا الشخص محرما على المرأة". والحق أن الأقارب الذين حددهم الإسلام أقارب من جهة الأب والأم (انظر وانظري شكل ٨). كما أن تحليلها القائل "باعتباره مجالا مرتبطا بالحياة (الطبيعة الجنسية) وبالموت (الحرب)" تصور لا يمكن أن يصمد في وجه البراهين الإثنوغرافية.

(97) يتتبع يونج استخدام لفظ تحشد ويجده غير شائع الاستخدام بين الجماعات المتكلمة باللغة العربية، اللهم بين عرب الجزء الغربي من الجزيرة العربية، الذي ما زال هذا اللفظ شائع الاستخدام بينهم، مما يوحي بوجود جذور عربية من الجزيرة لرشايدة السودان (Young 1996).

(98) من المدهش أن ليلى أبو لغد تأتي بمثل هذه التعميمات الكاسحة عن البدو والمسلمين، بينما حين تكتب عوالم النساء" (Abu-Lughod 1992)، تستخدم "مدخلا قائما على السرد الشخصي للروايات"، وصفته سنهير مرسي في عرضها للكتاب بأنه "منهج تأويلي قائم على النزعة الشخصية ... أنثروبولوجيا ما بعد حداثية [تنأى] بالباحث أو الباحثة في علم الأنثروبولوجيا عن مسئوليته أو مسئوليتها عن الوصول إلى خلاصات معينة [و] تحمي الباحث أو الباحثة من التعليقات النقدية [من هؤلاء] الذين يشغلون موقعا يتيح لهم أو لهن تحدي خبرة من هم أو هن حجة في الموضوع" (Morsy 1995: 424). وينقد شفايتزر

(Schweizer 1998) أيضا اتجاهات ليلى أبو لغد، فهو يقول في كتابه Handbook of Methods in Cultural Anthropology إن ليلى أبـــو لغـــد :Abu-Lughod 1991:149-157; 1992) Introduction) قد "حاجت ضد التعميمات في علم الأنثروبولوجيا وأنهـــا أرســـت مـــشروعا لكتابـــة "التقارير الإثنوغرافية للجماعات ذات الخصوصية المعينة" ... من الصعب تصور كيف يمكنها تصوير فردية الآخرين ذوي الأوضاع المعينة دون شرح المعلومات الخاصة بالسياق الإثنوغرافي والتـــاريخي العام التي تعطي كل شخصية منتقاة خصوصيتها أو خصوصيته المعينة. يوجد نوع من التعميم يستحيل تجنبه؛ وإلا ما صارت الفوارق بين الخصوصي والعام كاشفة" (Schweizer 1998:60).

(99) من القيم الأخرى المتعلقة بالشرف قيمة العرض، وهي قيمة كثيرا ما يساء فهمها. يمكن للتحليل نفـــسه أن يشمل العرض باعتباره جزءا من مركب القداسة–الحياء–الاحتشام وفي علاقتـــه بالـــسُمعة. وأنـــا لا أضعه ضمن هذه المعالجة.

(100) العلاقة بين الملبس والهوية علاقة إقصائية (قبائلية) بين جماعات أخرى، مثل الجماعات التي تعتنق الديانة اليهودية. وفقا لقول موسى ابن ميمون في ترجمة لكتاب العشق، يوجد في التوراة مبـــدأ "إلحـــاق حواشٍ بزوايا الرداء [لكنها] **لا يمكن أن يصنعها شخص من خارج بني إسرائيل ولا يمكن تبادلها معه**" (Maimonides 1965: 14a وقد أضفنا التشديد).

(101) يستشهد يونج في كتابه الصادر في عام ١٩٩٣ بالوصف التفصيلي الذي ورد في كتابـــات إبـــراهيم رفعت باشا، الذي كان أمير الحج (رئيس شعائر الحج الموجود بالقاهرة) في أعـــوام ١٩٠٣، و١٩٠٤، و١٩٠٨. إن استخدام يونج للمصادر الأصلية المكتوبة باللغة العربيـــة يجعـــل كتاباتـــه علـــى وجـــه الخصوص ذات قيمة. للاطلاع على تفاصيل شعائر نقل الكسوة و"كساء" الكعبة في مكة انظري وانظر (Young 1993).

102 المماليك "طائفة مصرية من المحاربين سادوا لما يزيد على ٧٠٠ عام. كان المماليك في الأصل عبيدا جلبهم الخليفة الفاطمي إلى مصر في القرن العاشر الميلادي، وحرر الكثير منهم، ورفعهم إلى مراتـــب عليا. وقد كان أيبك أول مملوك يصير حاكما بالفعل (١٢٥٠ م). وظلت مصر تحت حكم المماليك لمدة ٢٥٠ عاما بعد ذلك، وكان سلاطين المماليك يختارون من طائفة المحـــاربين. ثـــم اســـتولى الأتـــراك العثمانيون على القاهرة في عام ١٥١٧ وأنهوا سلطنة المماليك. لكن المماليك حافظوا على وضع يدهم على زمام أراضٍ شاسعة كما احتفظوا بجيوشهم الخاصة، وظلوا حكاما للأقاليم. ومع ضـــعف الحكـــم التركي، أعاد المماليك تأكيد قوتهم، وبحلول القرن الثامن عشر، عادوا مرة أخـــرى الحكـــام الفعليـــين لمصر. وقد هزمهم نابليون الأول في عام ١٧٩٨، لكن آخر هزائمهم أتت في عام ١٨١١ حين ذبحهـــم محمد علي" (Microsoft Bookshelf '95 1983-1985).

(103) خونـد لقب مملوكي للنساء ذوات المرتبة العليا، لكنه كان يمنح على وجـه الخـصوص لزوجـات السلاطين.

(104) لا يتضح من المصدر متى حدث ذلك الأمر. عمر بن الخطاب واحد من الصحابة، أوائل من اتبعوا النبي محمد، وقد صار ثاني الخلفاء بعد وفاة محمد. إن ربط التحجب بارتفاع المرتبة والنساء الحرائـر بحكم المولد يضرب بجذوره في تاريخ أسبق لتلك المنطقة، خاصة إبان حضارة بلاد ما بين النهرين.

(105) يرجح أن الإشارة هنا تعود على عرب مكة قبل إسلامهم.

(106) الجناع هو نطق لهجة الرشايدة للقناع. لاحظوا الفوارق الثقافية الطفيفة التي تفرق بين قطع الملابس على أساس درجات نضج من يرتديها. التفرقة بين الغونياري –على الأقل وفقا للتقريـر الإثنـوغرافي الموجود عنهم– بين مختلف ملابس النساء تتبع نطاقا عريضا من التسميات بلهجات مختلفـة. النـساء الناضجات عموما "يرتدين قميصا فضفاضا (قميظ)، على سروال فضفاض (سلوار) مع منديل أو شـال عريض (دوپاتّا) يلف حول الرأس والكتفين" (Sharma 1972: 218).

(107) هذا ليس أمرًا ينفرد به الرشايدة بين الجماعات العربية، بل هو شـأن يميـز الجماعـات العربيـة التقليدية. لكن معظم التقارير الإثنوغرافية لا تحتوي على بيانات منهجية وقوية كافيـة عـن موضـوع علاقة الكساء بدورة الحياة. توجد معلومات متناثرة عن جماعات أخرى تعد بمثابة دليل على فكرة يونغ عن النضج. معظم التقارير الإثنوغرافية التي تحتوي وصفا للكساء، وخاصة تحجب النساء، تظهر أدلة على تمايز الكساء في ارتباطه بلحظات الانتقال من مرحلة إلى أخرى في دورة الحياة.

(108) مرادف كلمة النقاب منطوقا بلهجة الرشايدة.

(109) تعطي شارما قياسا نسويا متطرفا حين ترى تشابها بين الغونجات وبين "ربط القدمين فـي الـصين، والإغراء الجنسي في هيرفوردشاير (Whitehead 1976: 193). وعـزل النـساء بـين المـسلمين وأسطورة ربة البيت الكاملة في المجتمعات الرأسمالية الغربية" (Sharma 1978: 229).

(110) تصف شارما الغونجات بأنه أمر تتجلى فيه تناقضات الموقع الاجتماعي للنساء فـي قـرى شـمال الهند، وهي تناقضات ناتجة عن تحكم الرجال في الملكية (الأرض) واستهلاك النساء لمنتجات الأرض. يعتمد الاستمرار في التحكم في الأرض في قرى شمال الهند على التحديد الواضح للعلاقات. العلاقـات بين الرجال علاقات خضوع وتسلط وهي من نوعين: علاقات بين الأكبر والأصـغر (داخـل الطائفـة نفسها)، وعلاقات الطاهر طقسيا مقابل الدنس طقسيا (بين الطوائف وبعضها بعضا)، ويجـري التعبيـر عن النوعين من العلاقات بعبارة قرابة العصبة (القرابة من جهة الأب). والنساء اللاتي ينطبق علـيهن مصطلح القرابة بالنسب يمنعن من تهديد الرابطة بين الذكور، وهي الرابطة التي تحافظ علـى تماسـك المجتمع (Sharma 1978: 223).

(111) لكن توجد مصادر ثانوية تميل إلى تكرار ترديد الأفكار الغربية عن خصائص أنوثة النساء وفرضها على النساء المسلمات. أما المصادر الأصلية فواضحة بهذا الصدد.

(112) تحكم الطوارق في الأزمنة القديمة في طرق القوافل التي تخترق الصحراء، وكانوا يأخذون البضائع التي يساعدون على نقلها، ويغيرون على القبائل المجاورة. وقد تغلب الفرنسيون الذين حكموا الجزائر على غارات الطوارق في الأزمنة الحديثة. وقد قسمت البلدان الإفريقية الصحراوية سياسيا في ستينيات القرن العشرين، مما زاد من صعوبة حفاظ الطوارق على تقاليدهم الرعوية ... تضور الكثير من الطوارق جوعًا في موجات الجفاف التي أصابت المنطقة في سبعينيات القرن العشرين، وهاجر آخرون إلى المدن. واليوم، يعيش أكثر من ٣٠٠٠٠٠ نسمة من الطوارق في الجزائر، وتونس، ومالي، وليبيا، وبوركينا فاسو، والنيجر" (**Microsoft Encarta Encyclopedia** 1993: 7).

(113) يذهب ميرفي إلى أن التحجب يتعلق بالعار، والانسحاب، والتباعد الاجتماعي. لكني لا آخذ بهذا الموقف الاجتماعي–النفسي في تحليلي.

(114) تفسر شارما التحجب في الهند من منظور نسوي. أما غيرها فقد فسروه بعبارة الغموض البنيوي وازدواج المعايير. وهذا ليس الموقف الذي آخذ به في هذا الكتاب.

(115) كان الإخباري الذي أخبرنا بالأمر طالبا في الحادية والعشرين من عمره، يدرس بالصف الثالث في كلية الطب البيطري بجامعة القاهرة، وهو من أسرة قبطية من الشريحة العليا للطبقة المتوسطة الحضرية. وقد أجرينا الحوار معه في الحرم الجامعي في يناير ١٩٧٩.

(116) معجزة ظهور السيدة مريم العذراء بالذات أمر شائع الحدوث عبر الثقافات. لقد ظهرت العذراء مريم في تل تيبيياك بالمكسيك في عام ١٥٣١ بعد هزيمة الإسبان لمدينة يتوختتلان [عاصمة إمبراطورية الأزتيك]. وما زال مقام عذراء جوادالوب، القديسة الحامية للمكسيك، قائما حتى يومنا هذا. والمدهش أن تيبيياك كان فيها مقام آخر قبل أيام الإسبانيين، ألا وهو معبد الإلهة تونانتزين، إلهة الأرض والخصب لدى سكان أمريكا الأصليين. وقد مثّل ظهور صورة العذراء مريم في حالة المكسيك تخليقا للرمز والطقوس مزج بين عناصر من معتقدات ما قبل دخول الإسبانيين (الإلهة تونانتزين) وعناصر من ديانة الغالب (الكاثوليكية)، وهو أمر يتجلى فيه طبيعة هذه العلاقة الجديدة المتشابكة بين الاثنين.

(117) أم كلثوم مغنية مصرية تحظى بأكبر قدر من الحب والشهرة، وتتجاوز رمزيتها صوتها وأداءها الفني (انظري وانظر (Danielson 1997)، وهو أمر يشبه كثيرا الرمزية المرتبطة بجمال عبد الناصر.

(118) أسرف الرئيس السابق أنور السادات في التلاعب بهذه الفكرة، مستخدما الأيديولوجية الإسلامية ليقف بها ضد الأيديولوجية الناصرية المسيطرة على الجامعات. وقد كتب محمد هيكل في مذكراته عن حرب ١٩٧٣ فيما يخص العبور: "بعد يوم أو اثنين من عبور القنال، أصدرت خدمات معلومات الجيش منشورا مطبوعا وزعته على جميع الجنود الذين كانوا في الخدمة. كتب هذا المنشور بلغة تحمل أكبر قدر من التقوى المزدهرة: "باسم الله الرحمن الرحيم، النبي معنا في المعركة. يا جنود الله ... لقد حلم رجل صالح برؤية رأى فيها النبي محمدا مرتديا ثوبا أبيض، وكان معه شيخ الأزهر، وهو يشير بيده ويقول "تعالوا معي إلى سيناء". وقد سُجّل أن بعض الرجال الصالحين قد رأوا النبي يسير وسط الجنود تعلو وجهه ابتسامة طيبة ويحيطه الضوء من كل جانب. وهكذا يستمر المنشور على هذا المنوال حتى يختتم بما يلي: "يا جنود الله، من الواضح أن الله معكم"" (Heikal 1975: 236, 237). هيكل ناصري علماني عمل مستشارا للرئيسين جمال عبد الناصر وأنور السادات، وقد وجد أن هذا الحدث غير ملائم. "حين يعني المنشور ضمنا أن نجاح عملية العبور حدث بمعجزة، فإنه يقلل من الدور الذي لعبته القوات التي شاركت في المعركة وتصرفت ببسالة ونشاط منقطعي النظير". ومع تصاعد حمى الحرب ظهرت علامات على تنامي التعصب الديني، حتى انتهى الأمر بالرئيس إلى أن وجد نفسه مجبرا على أن يعلن على الملأ أن قائد أول فرقة مشاة عبرت القنال كان قبطيا، هو اللواء فؤاد غالي، الذي صار عندئذ قائدا للجيش الثاني.

(119) للاطلاع على تقرير شخصي قدمته مذيعة تليفزيونية قطعت هي نفسها مشوارا من السفور (كشف الرأس أو الوجه أو كليهما) إلى ارتداء الحجاب، انظر وانظري ما كتبته كاريمان حمزة Hamza 1981 (وانظر وانظري الحاشية رقم ١٤١). وقد استمرت كاريمان حمزة في الظهور في البرامج التليفزيونية في المرحلتين.

(120) من القراءات الأولية التي لجأ إليها الكثير من النشطاء والنشطات بحثا عن تفسيرات لكتابات سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦) وأبي الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩)، وهما من واضعي الأيديولوجيات الإسلامية. انظر وانظري كتابي سيد قطب المعنونين في ظلال القرآن (١٩٧٤)، ومعالم على الطريق (١٩٨٢). وللاطلاع على معلومات عن سيد قطب، انظري وانظر Haddad 1983. وانظر وانظري كتابات أبي الأعلى المودودي ١٩٧٢، ١٩٨٥؛ وللاطلاع على معلومات عن أبي الأعلى المودودي انظر وانظري Adams 1983.

(121) نُسجت الرؤية الإسلامية تدريجيا مما عرف من شذرات من الأحداث، والقصص، والأقوال الحكيمة والأفعال التي تعد قدوة التي حدثت في أيام ظهور الطائفة الإسلامية (الأمة) نفسها، حين كانت تشكل قواعدها وتقاليدها تدريجيا. وقد كان الحديث الشفهي هو الوسيط الإلهي لنقل كل هذا. لكنه كان أيضا

الوسيط التقليدي للمجتمع المحلي. إن تقاليد الأدب العربي الشفهي ترتبط ارتباطا وثيقا بالجزيرة العربية في الأزمنة المبكرة. يشمل هذا التقليد -عدا النقل الشفهي للرسائل التي يوحي بها الإله- حكي القصص وقالب الشعر الفني الرفيع، الذي يتراوح ما بين الشعر المرتجل تلقائيا إلى الشعر ذي الصبغة الرسمية القوية. والنص المقدس إما أن يرتل أو ينشد، بطريقة طقسية في المجال العام، ويرتله أو ينشده كل من الرجال والنساء. بعض قوالب الشعر تسمى غناوة، تؤلفها نساء البدو ويلقينها لإرسال رسائل تصلح لأن تكون رسائل "تسوية". وكما أن أرقى أشكال اللغة العربية الرسمية توجد في النص الديني المقدس، فإن أرقى القوالب الفنية للتلاوة تتجسد في القراءة (الترتيل الإيقاعي الشفهي للنص القرآني). والقرّايا (كلمة باللهجة المحلية العراقية تنويعا على نفس الكلمة العربية) تصف جماعات في القرى العراقية وغيرها من ربوع العالم العربي، تعقدها النساء للقراءة ويحضرنها. وقد ظهر هذا النوع من النشاط في غضون العقد الماضي بين النساء المسلمات المهاجرات اللاتي يعشن في لوس أنجلس، وهن زوجات لأثرياء عرب، يلتقين بانتظام أثناء الصبحيات ("الساعات المبكرة من الصباح"). وقد تحولت هذه الاجتماعات المقصورة على النساء تدريجيا من لقاءات اجتماعية إلى مناسبات تجمع ما بين النشاط الاجتماعي والديني، تقود فيه إحدى النساء (يشار إليها باسم الشيخة) القراءات والأداءات الدينية بمصاحبة عازفات على الآلات الإيقاعية، يلي ذلك صلوات فردية وجماعية، ثم وجبات فخمة باذخة. تقود الشيخة الحاضرات في الإنشاد الديني وتعطي مواعظ أخلاقية تقود خطى النساء في موقع هجرتهن الجديد. وما زال الأداء الشفهي مهما لكل من الجنسين.

(122) السنّة تعني "السبيل" إشارة إلى السبيل الذي انتهجه النبي، وهي تتكون من أفعال، وأقوال، وأعمال للنبي محمد كما نقلتها مصادر موثوق بها عمن كان لهم ولهن صلة وثيقة به.

(123) وصف بورجال العلاقات الشبقية كما ظهرت في المصادر الأدبية ، وهو يصف نفسه بأنه مسيحي (؟) من دعاة الأخلاق: "أخلاقي [يتعامل] مع الموضوع من وجهة نظر الأخلاقي" (Bürgal 1979: 86). يتجلى في اختيار بورجال للمصادر وتعميماته من الكتابات نزعة قوية من المركزية العرقية. يستخلص بورجال من الحدث المذكور في الحديث (عن امرأة اشتكت للنبي عن ضعف نوعية الحياة الجنسية مع زوجها الحالي مقارنة بزوجها السابق) أن "الأصوات تصاعدت ضد هذا النوع من الجرأة والوقاحة" (Bürgal 1979: 82). وأنا أذهب إلى عكس ما ذهب إليه بورجال، فالمهم هو قبول الإسلام بشكل طبيعي للجنس باعتباره جزءا مهما من الحياة الطبيعية. ومن النقاط المهمة الأخرى حق المرأة في الإسلام في المتعة الجنسية في إطار الزواج.

(124) هذا ليس بالتأكيد إشارة إلى ما تنطوي عليه أثداء النساء من إثارة جنسية (كما هو الحال في الثقافة الأمريكية) حيث إنه لا يوجد أي دليل إثنوغرافي يبرهن على هذا. تعتبر الثقافة العربية الأثداء جزءا

من جمال جسد المرأة (كما هو الحال في العديد من الثقافات خارج دائرة الثقافة الأوروبية-الأمريكية)، لكن الأثداء ترتبط تقليديا بالأمومة والأنوثة أكثر مما ترتبط بالجنس. إن إضفاء الصبغة الجنسية وحدها على الأثداء دون غيرها من الأفكار الأخرى من أحد تأثيرات الغرب.

(125) يوجد في التوراة نظير للاعتراض على الميول الاستعراضية في الملبس والسلوك في الإصحاح الثالث من سفر إشعيا، الآيات ١٦-٢٦ ,The Wholly Bible: Revised Standard Version) (1952. لكن لاحظوا الفرق المذهل في المحتوى والمعنى بين هذه الايات التوراتية والآيات القرآنية التي ذكرت فيما سبق، خاصة سورة الأعراف آية رقم ٢٧. أولا، النص التوراتي يقصر إشارته على النساء وحدهن، بينما يخاطب القرآن الرجال والنساء صراحة. وثانيا، الرب اليهودي يعاقب النساء انتقاما من سلوكهن وملبسهن الاستعراضي: "وقال الرب من أجل أن بنات صهيون يتشامخن ويمشين ممدودات الأعناق وغامزات بعيونهن وخاطرات في مشيهن ويخشخشن بأرجلهن" (إشعيا ٣: ١٦). "يصلع السيد هامة بنات صهيون ويعري الرب عورتهن [في النص الإنجليزي أعضاءهن الخاصة السرية]" (إشعيا ٣: ١٧). ويستمر العقاب الانتقامي للرب من النساء من آية ١٨ حتى آية ٢٦ من الإصحاح الثالث لسفر إشعيا. ويذكر رجال هؤلاء النساء في الآية ٢٣ من الإصحاح الثالث لسفر إشعيا باعتبارهم جزءا من عقاب النساء. وثالثا، إن عبارات مثل العار والأعضاء الخاصة السرية لا تستخدم في النص الإنجليزي للتوراة في نفس سياق العقاب إلا بالإشارة للنساء فقط.

(126) هذه هي الدلالة التي قدمها التفسير (التفسير الإسلامي للنصوص). يوجد تدرج في التقييم الأخلاقي الإسلامي يتراوح ما بين الحرام (المحرم، وغير المشروع) والحلال (المسموح به). يوجد في التفسير فوارق طفيفة ودقيقة في تحديد "مقصد" السلوك للتمييز بين الحرام والحلال. وتفسير الآية القرآنية الخاصة بالخلاخيل يشرحها بأنها إشارة إلى "يضربن بأقدامهن أثناء مشيهن". فلو كان قصد المرأة أن "تستعرض" حليها أو تبرجها (الملبس الاستعراضي أو كشف الجسد، وإتيان سلوك يجذب أنظار الناس إلى جسد المرأة) يعتبر تصرفها مكروها أو مذموما. والأمر نفسه بالنسبة للرجال، إذا ضرب الرجل بخفيه بغرض مغازلة النساء، يكون ذلك حراما (محرما)، وإذا فعل ذلك من باب التبرج.فإنه لا يجوز (غير مسموح به). ونكرر أن هذا التقييد للسلوك ينطبق على الجنسين كليهما، وأن فكرة التبرج تنطبق على الرجال كما تنطبق على النساء.

(127) العينان جزء آخر من جسد المرأة تعتبره ثقافة الشرق الأوسط مثيرا جنسيا. والثقافة الشعبية مليئة بالأغاني والقصائد تشير إلى الأثر الفتان لعيون النساء.

(128) للاطلاع على مناقشة شاملة للحجاب انظر وانظري El Guindi 1995b. وللاطلاع على التحليل الأول للحجاب باعتباره مفهوما يتجاوز كساء النساء انظري وانظر El Guindi 1981a في ما خلصت إليه من خلاصات على أساس دراسة إثنوغرافية ميدانية.

(129) صحيح البخاري ١٠: ٧١٠.

(130) صحيح مسلم ٣٨: ٣٨٥٧، ٣٨٦٦، ٣٨٦٧، ٣٨٧٨، ٣٨٧٩، ٣٨٨٦، ٣٨٨٧، ٣٨٨٨، ٣٨٩٠، ٣٨٩٢، ٣٨٩٥، ٣٩١٠، ٣٩٧٢، ٣٩٧٣.

(131) صحيح مسلم ٣٨: ٣٨٤٧، ٣٨٧٤، ٣٨٧٦، ٣٨٩٦، ٣٨٩٧، ٣٨٩٨، ٣٨٩٩.

(132) صحيح مسلم ٣٨: ٣٨٤٨، ٣٨٤٩، ٣٨٥١، ٣٨٥٢، ٣٨٥٧، ٣٨٥٨، ٣٨٥٩، ٣٨٦١، ٣٨٦٢، ٣٨٦٤، ٣٨٦٨.

(133) صحيح مسلم ٣٨: ٣٨٧٦.

(134) صحيح مسلم ٣٨: ٣٨٨٠، ٣٨٧٩، ٣٨٧٠.

(135) صحيح مسلم ٣٨: ٣٨٥٧، ٣٨٧٢، ٣٨٧٤، ٣٨٧٥، ٣٨٧٦، ٣٩٢٦، ٣٩٢١، ٣٩٢٢، ٣٩٦٩؛ وصحيح البخاري ١١: ٨٣٧؛ و ١١: ٩٢٦.

(136) من بين الأفكار الأخرى التي يشاع سوء فهمها كلمة قَوّام، كما وردت في عبارة "الرجال قوامون"، وكلمات حجاب، وتبرج، وسفور.

(137) الصلاة هى الفريضة الثانية من بين خمسة فرائض أساسية كتبت على المسلمين المتمسكين بدينهم. المسلم يصلى خمس مرات يوميا، مما وجهه شطر مكة من حيثما كان. الصلوات الخمس هى: الفجر والظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء. يرفع البشر الأذان من على المنائر إيذانا بحلول وقت كل صلاة، لكنه أيضا طريقة لإعلان انتهاء الوقت المتاح للصلاة التى تسبقها. يفضل أن يؤدى المسلمون الصلاة بعد انتهاء رفع أذانها كلما أمكن ذلك، لكن مسموح لهم بأداء الصلاة حاضرا في أى وقت فى الفترة الزمنية التى تقع بين آذانين. بعبارة أخرى، الأذان للصلاة عدة مرات أداة لتنظيم الوقت، تمثل لحظات ثابتة فى اليوم، وهو علامة على نهاية الفترة الزمنية المحددة لإحدى الصلوات وبداية الفترة المحددة للصلاة التى تليها، ويعطى فى الوقت نفسه إيقاعا مميزا لليوم، حيث تتضافر اللحظات المقدسة والعادية، وعلى المسلم واجبات أخرى غير الصلاة، هى إعلان الإيمان، والصيام، وإخراج الصدقات والحج. والواجبات الخمسة المفروضة على المسلم تعرف فى اللغة العربية بأسماء: الشهادة، والصلاة، والصوم، والزكاة، والحج.

(138) صحيح البخاري ٨: ٣٣٩، ٣٥٢، ٣٥٤، ٤٢٣؛ ٩: ٥٤٩؛ ١٠: ٧٧٢؛ وصحيح مسلم ٣٨: ٣٨٧٧، ٣٨٧٨، ٣٨٧٩، ٣٨٨٠، ٣٩١٦، ٣٩١٧،٣٩١٨، ٣٩١٩.

(139) صحيح البخاري ١٠: ٧٧٢.

(140) سورة النساء الآية رقم ٣٦؛ وسورة الإسراء الآية رقم ٣٧؛ وسورة القصص الآية رقم ٨٣؛ وسورة لقمان الآية رقم ١٨؛ وسورة غافر الآية رقم ٧٥؛ وسورة الحديد الآية رقم ٢٣.

(141) يشار إلى الملبس عامة في المرحلتين باسم التحجب (بالجيم المصرية المخففة في اللغة المصرية المحكية، التي تقابل الجيم المعطشة في العربية الفصحى)، وتعتبر المرأة في المرحلتين متْحَجْبَة (اللفظ المصري الدارج الذي يقابل لفظ مُحَجَّبة بالعربية الفصحى). لفظا تحجب ومحجبة كلاهما مشتق من الجذر حَ-جَ-بَ، وهو الجذر الذي تشتق منه كلمة حجاب. استخدم لفظ التحجب بمعنى ارتداء ملبس معين والالتزام بسلوك معين، ومقابله لفظ التبرج (الإسراف وعدم الاحتشام) ولفظ السفور (كشف الرأس أو الوجه أو الاثنين). هذه المفردات اللغوية تضرب بجذورها في اللغة الإسلامية المبكرة حول الملبس، وقد استخدمت في العقد الأول من الحركة بمثابة لغة مرجعية وآلية تحكُّم داخل الجماعة.

(142) هذا على الرغم من وصف فرا ماورو للإسلام بأنه "ديانة الكفر التي أتى بها محمد" (Cowen 1996: 38). وقد ترددت طويلا قبل أن استخدم اقتباسات منه.

(143) يذكر جويتين موسى بن ميمون، الطبيب العربي اليهودي للبلاط الأيوبي الذي كتب العديد من الأطروحات باللغة العربية، مثل قواعد القانون و مرشد الحيران. لا تتجاوز نظرة جويتين التماثل السطحي بين أغطية الرأس حين يكتب أن "الإسلام كان يحيا فيه اتجاه نحو غطاء الرأس مماثل لموقف [اليهود] منه (Goitein 1967: 159). لايمكن استنباط المعنى إلا من الاستكشاف الإثنوغرافي الوثيق، لا من تخمينه من الدليل النصي وحده، كما لا يجب مد الافتراضات على استقامتها بناء على مجرد التشابه في الشكل.

(144) هذا تغير من حجته السابقة القائلة بأن الإشارة إلى أجنحة منفصلة للنساء تعرف باسم الحرمية (من الجذر حَ-رَ-مَ) في بعض وثائق الجنيزة ليست دليلا على ممارسة اليهود لعزل النساء في أجنحة خاصة بهن. وقد خمن في كتاب مبكر له أن اليهود ربما يكونون قد اشتروا البيوت التي صممها المسلمون وبنوها بالفعل (Goitein 1967: 71).

(145) توفي الطبري في عام ٣١٠ هجرية، والزمخشري في عام ٥٣٨ هجرية، والبيضاوي في عام ٦٨٥ هجرية، والسيوطي في عام ٩١١ هجرية. تعني كلمة هجرية ما بعد هجرة الرسول. وكلمة هجرة (بتعطيش الجيم أو دون تعطيشها) تأتي من "يهجر" أو "يهاجر"، وهي علامة على الزمن الذي ترك فيه

النبي محمد مكة التي ولد بين ظهرانيها، حيث تعرض هو وصحابته للاضطهاد فيها، واتجه إلى يثرب، التي سميت فيما بعد باسم المدينة. وقد حدثت هذه الهجرة في سبتمبر ٦٢٢ ميلادية. يبدأ التقويم الإسلامي من اليوم الأول للشهر القمري الذي حدثت فيه الهجرة.

(146) الغطرسة مدهشة، في ضوء الحقائق المستخرجة من السجلات (انظري وانظر شعراوي ١٩٨١) عن أن الكثير من الأوروبيات اللاتي ذهبن إلى مصر خلال تلك الفترة كن من أصول من "الطبقة الدنيا" وذهبن إلى هناك بحثا عن أزواج أثرياء أو عن عمل في خدمة المنازل (خاصة في وظيفة مربيات) في بيوت أفراد الطبقة العليا من المصريين، أو توجهن لمصر لأسباب صحية، أو "للاستمتاع" بالشمس؛ وبناء على ذلك كتبن مذكرات وخطابات عن زيارتهن لمصر. يستمر ميلمان (Melman 1992, 1995) في اتباع التقاليد الأوروبية الكولونيالية الاستشراقية، ويكتفي بإضفاء صبغة النوع (من رجل أو امرأة) على اللقاء "بالكتابة" بعين "الرحالات من النساء" وخبرتهن عن الشرق، فيقول إن "نساء الفترة الكولونيالية قد انخرطن في المشروع الكولونيالي" (Melman 1992: xxv) بطرق مختلفة عن الرجال، حتى ولو أنهن "تمسكن بالأفكار الإمبريالية والعنصرية" (Melman 1992: xxiv).

(147) أجري هذا البحث بمعرفة المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة، مصر.

(148) الدراسة المسحية المحدودة التي أجرتها شريفة زهور (Zuhur 1992) أحيطت أيضا بإطار الشروط نفسها: الطبقة، والأصل (من ريفي أو حضري)، الخ.

(149) عرضت سينثيا مينتي (Myntti 1997) كتابين، أحدهما لأوني ويكان (Wikan 1996) والآخر تحرير لمجموعة مقالات من ضمنها مقال كتبته ماكلويد في عام ١٩٩٣. تنقد مينتي أوني ويكان لإغفالها الاتجاه الإسلامي حين تقول إن "الأصولية" لا تتمتع بالجاذبية بين فقراء القاهرة. وتمدح فكرة ماكلويد عن المأزق المزدوج الذي تواجهه نساء الطبقة المتوسطة الصاعدة حين يوضعن أمام خيارين أحلاهما مر، وتعتبر هذه الفكرة تفسيرا جيدا لتحجب هؤلاء النساء. ويشير عرض الكتابين إلى التناقض الموجود في وجهة نظر أوني ويكان، حيث إنه يبدو من أحد فصول كتابها أن إخبارياتها كن شديدات التدين.

(150) تتحدى ويكان (Wikan 1984) الخاصية المتعارضة للشرف مقابل العار وإمكانية تطبيقها في المجتمع العربي الخليجي الذي تتناوله دراستها وهي محقة في ذلك. ويمكنني ان أضيف أن الكلمة العربية 'عيب' التي يشيع استخدامها في التعاملات الاجتماعية يستحيل اختزالها ،كما يحدث عادة، إلى مجرد ترجمة لكلمة "shame" الإنجليزية الدالة على العار. حين تستخدم كلمة 'عيب' في سياق التنشئة الاجتماعية للأطفال يكون من الأفضل ترجمتها للإنجليزية بكلمة "behave" التي تعني 'تأدب'، وليس بكلمة "shame" التي تعني 'العار'. وحين تستخدم كلمة 'عيب' العربية في المواقف التي تحدث بين

الراشدين، فإنها تكاد دائما تكون مصحوبة بعبارة "ما يصحش"، بمعنى "لا يصح" أو "غير ملائم". والإشارة في الحالتين تكون إلى المسلك الذي لا يصح أو السلوك غير الملائم وليس إلى السلوك المتسم بالعار، والذي له مغزى أخلاقي لدى الأوروبيين المسيحيين.

(151) تفككت في أيامنا هذه هياكل الدعم الذكورية، وصار الرجال لا يفون بواجباتهم المالية الشرعية نحو نساء العائلة، وقد كان الوفاء بهذه الواجبات هو الحجة التي يستند إليها تبرير عدم المساواة في قوانين المواريث الإسلامية، حيث تعطى المرأة نصف نصيب أخيها. ومن الشائع أن يلتف الأباء حول هذا القانون بأن يجدوا سبلا بديلة لحماية حقوق بناتهم. فمثلا، يتزايد في مصر الآباء الذين يوزعون ثروتهم في حياتهم على هيئة هبة (هدايا) بدلا من توزيعها على سبيل الميراث (الإرث)، الذي لا يسري مفعوله إلا بعد وفاتهم. ولا توجد في الإسلام "وصية".

(152) بنت البلد (المرأة البلدية) وابن البلد (الرجل البلدي) يمثلان نمط حياة مستقل عن مستوى الثراء، فهما يعيشان في الأحياء الشعبية الحضرية القديمة بالقاهرة. ويتميز مظهرهما بملبس مميز ونمط معين للسلوك العام.

(153) للاطلاع على مزيد من التفاصيل عن تحول دور الأزهر في المجتمع الإسلامي وعلاقته بالسلطة والدولة انظر وانظري Reid 1995: 168-71a.

(154) إن استخدام عبارة "العودة للتحجب" (انظر وانظري Zuhur 1992) للإشارة إلى هذه الظاهرة المعاصرة أمر مضلل وغير دقيق.

(155) من المفارقات الساخرة أن الانتصار النهائي للفريق الفرنسي في دورة كأس العالم لذلك العام (يوليو ١٩٩٨) التي عقدت في فرنسا يرجع إلى نجم كرة قدم قدير مسلم جزائري من مواطني فرنسا. ففرنسا مستمرة بمعنى ما في الاستفادة من الموارد الجزائرية.

(156) إن التقسيم الطبقي لمصر باستخدام التصنيف الثلاثي المستخدم في معظم الكتابات عن مصر إلى طبقات دنيا، ووسطى وعليا فيه تبسيط شديد وتمحور حول عرق معين إلى حد يخل بقيمته في فهم التصنيف إلى جماعات في الأحياء الحضرية الحديثة والأحياء الحضرية الشعبية والأرياف في مصر. فالثروة، والتعليم، والديانة، إلخ لا تضمن عضوية "طبقية" خالصة في مصر (كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية). يوجد في مصر مثلا جزارون شديدو الثراء فخورون بهويتهم "البلدي" ويعيشون في أحياء حضرية شعبية. وفي مصر أفراد متعلمون متفرنجون حضريون أتوا من خلفية قروية قوية، وهم يزورون أقرباءهم في القرى. إن الحركات الحضرية والتنظيم الطبقي قبل الثورة التي حدثت في خمسينيات القرن العشرين هي المنطلق الذي يمكن البدء منه في الحديث عن الطبقة الوسطى

البازغة (على الرغم من أنه منطلق فيه تبسيط أيضا). ومن أجل مناقشة هذا المنطلق يفضل استخدام التعارض الثنائي الذي لم يعد يستخدم، ألا وهو المكانة الطبقية الموروثة والمكانة الطبقية المكتسبة. وهذا مفيد على وجه الخصوص في مناقشة الحركة النسوية المتأثرة بالغرب.

(157) ولدت هدى شعراوي في المنيا بصعيد مصر في عام ١٨٩٧ وسميت عند ميلادها باسم نور الهدى سلطان، فهي ابنة سلطان باشا، أحد ملاك الأرض الأثرياء، وإقبال هانم، وهي امرأة من أصل شركسي. تلقت هدى شعراوي دروسها في البيت، وكانت متفوقة في اللغة الفرنسية، لكنها تعلمت اللغة العربية بما يكفي لحفظ القرآن (Badran 1995 b: 44-46).

(158) ولدت ملك حفني ناصف في عام ١٨٨٦ وتوفيت في عام ١٩١٨، وهي ناشطة نسوية، وكاتبة معروفة باسم الشهرة الذي اتخذته "باحثة البادية" ("باحثة الصحراء"). ملك حفني ناصف ابنة لأحد العلماء، وقد التحقت بالمدرسة الابتدائية حين افتتحت الدولة قسما للبنات في عام ١٨٩٥، وحصلت على الدبلوما في عام ١٩٠١. كما التحقت ملك حفني ناصف ببرنامج تدريب المعلمات بمدرسة السنية وحصلت على الشهادة في عام ١٩٠٥. وبعد زواجها استمرت في نشر كتاباتها وإلقاء محاضراتها. وقد أرسلت قائمة بالمطالب النسوية للبرلمان المصري في عام ١٩١١ (Badran 1995c: 229-230).

(159) تكتسب مناقشة مختلف أشكال النزعة النسوية قوة دفع في المحافل المعنية بالجدل البحثي وعلى منابر النشاط العام من خلال أصوات النساء الأمريكيات ذوات الأصول الإفريقية أو الآسيوية أو العربية، ونساء السكان الأصليين لأمريكا، والأصوات الآتية من العالم غير الغربي. تطعن هذه المناقشات في سيادة النموذج النسوي الغربي. انظري وانظر Warhol and Herndle 1997 و Mohanty et al. 1991.

(160) ورد في مذكرات هدى شعراوي (Sha'rawi 1981: 45) أنها كانت تبتاع في السر الروايات الشهيرة من التاجرات. وتكتب أنها كانت تتوق لتعلم اللغة العربية (Sha'rawi 1981: 43) وأنها أتمت حفظ القرآن (ختمته) عندما ناهزت التاسعة من عمرها (Sha'rawi 1981: 44). أقامت أمها احتفال ختمة بهذه المناسبة. وتقول مذكراتها إن الدروس الخصوصية كانت تعطى باللغات العربية، والتركية، والفرنسية. وحين طلبت من معلمها أن يعلمها قواعد اللغة العربية، هون سعيد أغا من طلبها – وسعيد أغا هو الخصي الذي كان يرافقها ويحرسها ويحضر معها جميع الدروس ويتبعها أينما ذهبت– وقال للمعلم (بلهجة ساخرة) ألا يطاوعها، حيث إنها "لن تصير محامية في يوم من الأيام" (Sha'rawi 1981: 43). تصف هدى شعراوي استياءها من سعيد أغا ومن جميع أشكال التحكم المفروضة عليها. الخصي المرافق يلعب دورا قريبا من دور الوصيفة ومختلفا عن دور مربية الأطفال، على الرغم من أن واحدة منهما كانت تشكل أيضا جزءا من طاقم العاملين والعاملات في المنزل في

بيت هدى شعراوي. للاطلاع على وجهة نظر عن المذكرات باعتبارها عملا أدبيا انظر وانظري Kahf 1998. تلاحظ مهجة كهف كيف أن الفصول الأحد عشر الأولى من المذكرات تحكي قصة رحلة الفتاة هدى شعراوي نحو اكتساب صوت لها، وهي الفتاة التي تركت خارج أبواب التعبير عن النفس باللغة العربية" (Kahf 1998: 65). والسؤال هو: ما الدور الذي لعبه عبد الحميد فهمي مرسي سكرتير هدى شعراوي؟ هل كان كاتب ظِلٍ سلبيا أم كان "محررا" ثانويا لما تقصه عليه من وقائع شفهية؟ الأمر الأخير هو الأرجح.

(161) كانت هذه الدوريات: **ترقية المرأة** (١٩٠٨)، و**العفاف** (١٨٩٢)، و**فتاة النيل** (١٩١٣).

(162) هاتان الدوريتان هما: **الجنس اللطيف** (١٩٠٨) و**السفور** (١٩١٥). الدورية الأخيرة منهما أسسها الكاتب والمحرر عبد الحميد حمدي، وكانت تؤيد نزع الحجاب تماما والتقدم والإصلاح في جميع المجالات (Hamdi 1915: 1(1), 1, 2).

(163) وردت هذه الملاحظة في مقال كتبته بث بارون (Baron 1989: 379)؛ وانظر وانظري (Baron 1994).

(164) تلاحظ ليلى أحمد (Ahmed 1992) أن المحللين (من أمثال كول Cole 1981: 394-407) يعالجون الجدل على نحو روتيني على إنه جدل بين "نسويين"، ألا وهم قاسم أمين ومريديه، و"مضادين للنسوية"، ألا وهم نقاد قاسم أمين؛ فمن قالوا بهجر الحجاب كانوا نسويين، ومن عارضوا هجره كانوا مضادين للنسوية (Ahmed 1992: 162).

(165) تصف ليلى أحمد (Ahmed 1992) الجماعات السياسية المسيطرة في مصر في الوقت الذي نشرت فيه كتابات قاسم أمين. إحدى الجماعات أيدت الاحتلال البريطاني والفَرْنَجة الأوروبية بقوة؛ وقد ساد هذه الجماعة السوريون المسيحيون الذين أسسوا جريدة **المقطم** المؤيدة للبريطانيين. وعلى الجانب الآخر من الطيف تقع مجموعة عارضت الفَرْنَجة الغربية بشدة، وساندت بدلها تقليدا إسلاميا. كانت هذه المجموعة تنشر آراءها في جريدة **المؤيد** التي أصدرها الشيخ علي يوسف. وكان الحزب الوطني بزعامة مصطفى كامل يناهض البريطانيين والفَرْنَجة الغربية بدوره، لكنه أخذ موقفا علمانيا، وكان لطرد البريطانيين أولوية لدى أعضائه. يأتي بعد ذلك حزب الأمة، المتأثر بفكر محمد عبده، الذي دعا إلى دمج التكنولوجيا والمعارف الغربية، بما فيها الفكرة الأوروبية عن الدولة القومية، مع التراث الإسلامي والإصلاح الإسلامي. وكان الهدف النهائي استقلال مصر عن بريطانيا. تصف ليلى أحمد مدخلهم بأنه "تواطؤ محسوب". ومن القادة البارزين لهذا الحزب الأخير أحمد لطفي السيد وسعد زغلول (Ahmed 1992: 144-168).

وتلخيصا لمختلف الخيوط السياسية الأيديولوجية التي وجدت في مصر في ذلك الحين: (١) واحد يؤيد الفرنجة الأوروبية والاحتلال البريطاني، و(٢) واحد يعارض الفرنجة الغربية ويعيد التأكيد على التقاليد والإسلام، (٣) واحد معارض للاحتلال والفرنجة الغربية ويختار طريقا علمانيا، و(٤) واحد نادى بالأخذ بالتكنولوجيا والمعارف الغربية، لكنه اختار إعادة إحياء التراث الإسلامي، وإصلاح وضع المرأة داخله.

(166) سليمان السالمي، ضد العفاف ، السنة الأولى، العدد ٢٨ (٢٩ مايو ١٩١١)، ص ١٤. وقد استشهدت به بث بارون (Baron 1989: 383).

(167) درية شفيق معاصرة لزينب الغزالي لكنها متعارضة معها، من حيث أنها قد استوعبت في دخيلتها علو شأن أوروبا وأساليب الحياة الأوروبية.

(168) فكرة مهجة كهف عن طبقتي المعاني اللتين يمتلكهما الحجاب: الإخفاء مقابل التغطية، فكرة مثيرة للجدل وغير مثمرة تحليليا (Kahf 1998: 79).

(169) تربط بارون – مثل كثير غيرها من الكتاب والكاتبات– بين تحجب النساء، وعزلهن، وبين "نظام الحريم". هذا الربط يعرقل التحليل، وهي قد أخطأت في تفسيرها لنزع هدى شعراوي لحجابها بأسلوب مسرحي بأنه "إشارة دالة على انتهاء نظام الحريم" (Baron 1989: 371).

(170) لا أتفق هنا مع بث بارون، التي تشير إلى أن نزع الحجاب بحركة مسرحية ربما كان "مجرد إيماءة ذات مغزى موجهة إلى أبناء وبنات الصفوة" (Baron 1989: 371).

(171) توجد صورة فوتوغرافية التقطت في عام ١٩١٠ وهي محفوظة في مجموعة الصور المملوكة للمتحف المركزي القومي لبحوث التربية التابع لوزارة التربية والتعليم المصرية بمقره في القاهرة، تصور فتيات من طالبات مدرسة عباس للبنات ووجوههن مكشوفة، وقد وردت هذه الملحوظة لدى بث بارون (Baron 1989).

(172) "طالبة في البيت"، أفلح طلاب السفور، العفاف، ١ (٢٠)، ٢٤ مارس ١٩١١. وقد وردت هذه الملحوظة لدى بث بارون (Baron 1989).

(173) التقطت صورة فوتوغرافية أثناء ثورة ١٩١٩ تصور تلميذة سافرة تخاطب الجماهير (Shaarawi 1987: 115).

(174) ورد هذا الكلام في شريط تسجيل للقاء تحاورت فيه مع النسوية سيزا النبراوي في فبراير ١٩٧٩ أثناء مشاركتنا في مؤتمر "الدور المتغير للمرأة السودانية" الذي عقد بالخرطوم في السودان من ٢٢-٢٨ فبراير ١٩٧٩، احتفالا بتأسيس مدارس الأحفاد وتعليم البنات، علما بأن سيزا نبراوي قد عاصرت هدى شعراوي.

Earl Cromer, **Modern Egypt**, 2 vols. (New york: Macmillan, 1908) 2: 146 (175)
استشهدت به ليلى أحمد (Ahmed 1992).

(176) هذه جمعية منفصلة عن جمعية الأخوات المسلمات ومختلفة عنها، فالأخوات المسلمات فرع من الإخوان المسلمين. والعهدة على ليلى أحمد إذ تقول "النساء اللاتي التحقن بـ ... الأخوات المسلمات... كن يرتدين غطاء رأس" (Ahmed 1992: 194)، لكن وضع المنظمة اختلف قليلا عن عموم الوضع الحديث (Ahmed 1992: 194).

(177) لم يتناول أحد بالبحث والدراسة التحيز المتأصل في بنية الدراسات العلمانية. وقد أثار هذا الأمر السؤال الذي بنيت عليه صياغتي النظرية للنسوية، التي تساءلت فيها عما إذا كانت الخبرة الشخصية للمرأة المسلمة باعتبارها فردا (تعرضها للتحرش الجنسي وهي طفلة أو اغتصابها) أو الأوضاع الأيديولوجية (مثل الإلحاد) يؤهلان أقوالها للدخول ضمن طيف من الأفكار النسوية الخالية من الصبغة الثقافية؟ إلى أي مدى يكون تقرير فرد عن تعرضها للتحرش الجنسي كذلك فقط؟ إلى أي مدى يمس الوضع الإلحادي النقاش حول الدين؟ يرد على ذهني حالة الطبيبة والكاتبة البنجلاديشية تسليمة نسرين.

(178) عم الابتهاج سكان البلدان العربية، بما فيهم أهل بلدان الخليج، لانتصار إيران على الولايات المتحدة الأمريكية في مباريات كأس العالم في يونيو ١٩٩٨، التي أقيمت في فرنسا، وهذا من المظاهر الأخرى للتحول. كما أن القرار الذي اتخذته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ٧ يوليو ١٩٩٨ بإعطاء مكانة خاصة لفلسطين (مع الفاتيكان وسويسرا) تقدم هائل.

البيليوجرافيا

Abbott, Nabia (1941) 'Women and the State on the Eve of Islam,' *American Journal of Semitic Languages* 58.

Abbott, Nabia (1942) *Aishah, the Beloved of Muhammad.* Chicago: University of Chicago Press.

Abbott, Nabia (1946) *Two Queens of Baghdad: Mother and Wife of Harun al-Rashid.* Chicago: University of Chicago Press.

Abou-Zeid, Ahmed M. (1959) 'The Sedentarization of Nomads in the Western Desert of Egypt,' *UNESCO International Social Science Journal* 11: 550–8.

Abou-Zeid, Ahmed M. (1966) 'Honour and Shame Among the Bedouins of Egypt,' in J. G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame*, pp. 243–59. Chicago: University of Chicago Press.

Abou-Zeid, Ahmed M. (1979) 'New Towns and Rural Development in Egypt,' *Africa* 49: 283–90.

Abu-Lughod, Lila (1986) *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society.* Berkeley, CA: University of California Press.

Abu-Lughod, Lila (1991) 'Writing Against Culture,' in Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*, pp. 137–62. Santa Fe, NM: Santa Fe School of American Research Press.

Abu-Lughod, Lila (1992) *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories.* Berkeley, CA: University of California Press.

Abu-Nasr, Jamil M. (1975) *A History of the Maghrib.* Cambridge: Cambridge University Press.

Abu-Zahra, Nadia (1970) 'On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Reply,' *American Anthropologist* 72(5), October: 1079–88.

Adams, Charles J. (1983) 'Mawdudi and the Islamic State,' in John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, pp. 99–133. New York and Oxford: Oxford University Press.

Ahmed, Akbar S. (1988) *Discovering Islam.* London and New York: Routledge and Kegan Paul.

Ahmed, Akbar S. (1993) *Living Islam: From Samarkand to Stornoway.* London: BBC Books Ltd.

Ahmed, Leila (1982) 'Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem,' *Feminist Studies* 8(3), Fall: 521–34.

Ahmed, Leila (1992) *Women and Gender in Islam: Historical Roots of A Modern Debate*. New Haven, CT: Yale University Press.

Alireza, Marianne (1971) *At the Drop of a Veil*. Boston: Houghton Mifflin.

Alloula, Malek (1986) *The Colonial Harem* (trans. of *Le Harem Colonial: Images d'un Sous-Erotisme* by Myrna Godzich and Wlad Godzich). Theory and History of Literature, Vol. 21, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Amin, Qasim (1976 [1899]) *Al-a'mal al-Kamilah li-Qasim Amin (Complete Works of Qasim Amin)*, Vol. 1, *Tahrir al-Mar'a (The Liberation of Woman)*, Reprinted and compiled in 'Amarah's work, ed. Muhammad 'Amarah, pp. 7–114. Beirut: al-Mu'assasa al-'Arabiyya lil-Dirasat wal-Nashr.

Amin, Qasim (1976 [1900]) *Al-A'mal al-Kamilah li-Qasim Amin (Complete Works of Qasim Amin)*, Vol. 2, *al-Mar'a al-Gadida (The New Woman)*, Reprinted and compiled in 'Amarah's work, ed. Muhammad 'Amarah, pp. 115–230. Beirut: al-Mu'assasa al-'Arabiyya lil-Dirasat wal-Nashr.

Amin, Samir (1989) *L'eurocentrisme*, trans. Russell Moore. New York: Monthly Review Press.

Anderson, Jon W. (1982) 'Social Structure and the Veil: Comportment and the Composition of Interaction in Afghanistan,' *Anthropos* 77: 397–420.

Antoun, Richard T. (1968) 'On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Study in the Accommodation of Traditions,' *American Anthropologist* 70(4), August: 671–97.

Antoun, Richard T. (1970) 'Antoun's Reply to Abu-Zahra,' *American Anthropologist* 72(5): 1088–92.

Antoun, Richard T. (1972) *Arab Village: A Social Structural Study of Transjordanian Village*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Apostolos-Cappaduna, Piane (1996) *Encyclopedia of Religious Art*. Oxford: Oxford University Press.

Ardener, Edwin (1975a) 'Belief and the problem of women,' in Shirley Ardener (ed.), *Perceiving Women*, pp. 1–17. London: Dent.

Ardener, Edwin (1975b) 'The voice of prophecy,' The Munro Lecture, delivered in Edinburgh.

Ardener, Shirley (1993) 'Ground rules and social maps for women: An introduction,' in Shirley Ardener (ed.), *Women and Space: Ground Rules and Social Maps*, pp. 1–30. Oxford: Berg.

Aristotle (1921) *The Works of Aristotle (12 volumes)*, ed. W. D. Ross, trans. Benjamin Jowett. Oxford: Clarendon Press.

Armstrong, Karen (1995) *Through the Narrow Gate*. New York: St. Martin's Press.

Asbahani, Abu al-Faraj al- (1927 [1868,1905]) *Kitab al-Aghani* (20 vols), 3rd edn. Cairo: reprint of Dar al-Kutub version.

Aswad, Barbara C. (1967) 'Key and Peripheral Roles of Noble Women in a Middle Eastern Plains Village,' *Anthropological Quarterly* 40: 139–52.

Aswad, Barbara C. (1974) 'Visiting Patterns Among Women of the Elite in a Small Turkish City,' *Anthropological Quarterly* 47: 9–27.

Aswad, Barbara C. (1978) 'Women, Class, and Power: Examples from the Hatay,

Turkey,' in L. Beck and N. Keddie (eds), *Women in the Muslim World*, pp. 473–81. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Badran, Margot (1995a) *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Badran, Margot (1995b) 'Huda Sha'rawi,' in John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 4. New York and Oxford: Oxford University Press.
Badran, Margot (1995c) 'Malak Hifni Nasif (1886–1918),' in John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 3. New York and Oxford: Oxford University Press.
Baizerman, S., Joanne B. Eicher and C. Cerny (1993) 'Eurocentrism in the Study of Ethnic Dress,' *Dress* 20: 19–32.
Baker, Patricia L. (1997) 'Politics of Dress: The Dress Reform Laws of 1920–1930s Iran,' in N. Lindisfarne-Tapper and Bruce Ingham (eds), *Languages of Dress in the Middle East*, pp. 178–92. London: Curzon with The Centre of Near and Middle Eastern Studies, SOAS.
Barnes, Ruth and Joanne B. Eicher (1992a) 'Introduction,' in Ruth Barnes and Joanne B. Eicher (eds), *Dress and Gender: Making and Meaning in Cultural Contexts*, pp. 1–7. Providence, RI and Oxford: Berg.
Barnes, Ruth and Joanne B. Eicher, Editors (1992b) *Dress and Gender: Making and Meaning*. Providence, RI and Oxford: Berg.
Baron, Beth (1989) 'Unveiling in Early Twentieth-Century Egypt: Practical and Symbolic Considerations,' *Middle Eastern Studies* 25(3), July: 370–86.
Baron, Beth (1994) *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press*. New Haven, CT and London: Yale University Press.
Barraclough, Steven (1998) 'Al-Azhar: Between The Government And The Islamists,' *The Middle East Journal* 52(2), Spring: 236–50.
Barthes, Roland (1957) 'Histoire et sociologies du vêtement,' *Annales*: ESC.
Barthes, Roland (1982) *Camera Lucida* (trans. by Richard Howard from the Fr. original *La Chambre Claire: Note Sur la Photographie*, Paris: Editions du Seuil, 1980). New York: Hill and Wang.
Basha, Ibrahim Rif'at (1925) *Mir'at al-Haramayn*. Cairo: Dar al-Kutub al-Masriyya.
Bateson, Gregory (1958 [1936]) *Naven*. Stanford, CA: Stanford University Press.
Berque, Jacques (1967) *French North Africa: The Maghrib Between Two World Wars* (trans. Jean Stewart). London: Faber and Faber.
Betteridge, Ann (1983) 'To Veil or Not to Veil: A Matter of Protection or Policy,' in Guity Nashat (ed.), *Women and Revolution in Iran*. Boulder, CO: Westview Press.
Bohannon, P. (1956) 'Beauty and Scarification Amongst the Tiv,' *Man* 56: 117–121.
Bon, Ottaviano (1996) *The Sultan's Seraglio: An Intimate Portrait of Life at the Ottoman Court* (From the Seventeenth-Century Edition of John Withers). London: Saqi Books.
Boucher, F. (1966) *20,000 Years of Fashion: The History of Costume and Personal Adornment*. New York: Harry N. Abrams.
Bourdieu, Pierre (1966) 'The Sentiment of Honour in Kabyle Society,' in J. G.

Peristiany (ed.), *Honour and Shame*, pp. 191–241. Chicago: University of Chicago Press.

Boxer, Marilyn (1982) 'For and About Women: The Theory and Practice of Women's Studies in the United States,' in N. Keohane, M. Rosaldo and B. Gelpi (eds), *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, pp. 237–71. Brighton: Harvester Press.

Brenner, Suzanne (1996) 'Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and "the veil",' *American Ethnologist* 23(4): 673–97.

Brown, Peter (1988) *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.

Bukhari, Muhammad Ibn Ismail al- (1956) *Sahih al-Bukhari*, (eds), an-Nawawi, M. A. Ibrahim and M. Khafiji. Cairo.

Bukhari, Muhammad Ibn Ismail al- (1996) *Sahih al-Bukhari: English Translation with Arabic Text*. Alexandria: Al-Saasawi Publications.

Bürgel, J. C. (1979) 'Love, Lust, and Longing: Eroticism in Early Islam as Reflected in Literary Sources,' in Afaf Lutfi Al-Sayyid Marsot (ed.), *Society and the Sexes in Medieval Islam*, pp. 81–117. Malibu, CA: Undena Publications.

Burton, Richard F. (1964 [1855]) *A Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah* (2 Vols). New York: Dover.

Campbell, J. K. (1964) *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Oxford University Press.

Chatty, Dawn (1997) 'The Burqa Face Cover: An Aspect of Dress in Southeastern Arabia,' in N. Lindisfarne-Tapper and Bruce Ingham (eds), *Languages of Dress in the Middle East*, pp. 149–77. London: Curzon with The Centre of Near and Middle Eastern Studies, SOAS.

Chehabi, Houchang E. (1993) 'Staging the Emperor's New Clothes: Dress Codes and Nation-Building under Reza Shah,' *Iranian Studies* 26(3–4), Summer/Fall: 209–21.

Clot Bey, A. B. (1840) *Aperçu général sur L'Egypte* (2 vols), Vol. 2. Brussels: Meline.

Cole, Juan Ricardo (1981) 'Feminism, Class, and Islam in Turn-of-the-Century Egypt,' *International Journal of Middle East Studies* 13(4): 394–407.

Cowan, James (1996) *A Mapmaker's Dream: The Meditations of Fra Mauro, Cartographer to the Court of Venice*. Boston and London: Shambhala.

Crawley, E. (1912) 'Dress,' in *Encyclopedia of Religion*, Vol. 5, pp. 40–72. New York: Charles Scribner's sons.

Crawley, E.. (1931) *Dress, Drinks, and Drums: Further Studies of Savages and Sex*, ed. Theodore Besterman. London: Methuen.

Cromer, Earl (1908) *Modern Egypt*, 2 vols. New York: Macmillan.

Danielson, Virginia (1997) *The Voice of Egypt: Umm Kulthum, Arabic Song, and Egyptian Society in the Twentieth Century*. Chicago Studies in Ethnomusicology. Chicago: The University of Chicago Press.

Darwin, C. (1955 [1872]) *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. New York: Greenwood Press.

Darwin, C. (n.d. (1859 and 1871, respectively)) *The Origin of Species* and *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. New York: The Modern Library.

Davenport, W. (1948) *The Book of Costume*. New York: Crown Publishers.
Davidoff, L. (1979) 'The Separation of Home and Work? Landladies and Lodgers in Nineteenth and Twentieth Century England,' in S. Burman (ed.), *Fit Work for Women*. London: Croom Helm.
Davis, Fanny (1986) *The Ottoman Lady: A Social History from 1718 to 1918*. Contributions in Women's Studies. New York: Greenwood Press.
Davis, Fred (1986) 'Clothing and Fashion as Communication,' in Michael R. Solomon (ed.), *The Psychology of Fashion*, pp. 15–27. Lexington, MA: Lexington Books, D. C. Heath.
Davis, Susan S. (1983) *Patience and Power: Women's Lives in a Moroccan Village*. Cambridge, MA: Schenkman.
de Matons, Jose Grosdidier (1967) 'La Femme dans l'Empire Byzantin,' in Pierre Grimal (ed.), *Histoire Mondiale de la Femme*, 4 vols. Paris: Novelle Librairie de France.
Dengler, Ian C. (1978) 'Turkish Women in the Ottoman Empire: The Classical Age,' in Lois Beck and Nikkik Keddire (eds), *Women in the Muslim World*, pp. 229–44, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Dessouki, Ali E. Hillal, Editor (1982) *Islamic Resurgence in the Arab World*. New York: Praeger Publishers.
d'Huart, A. and N. Tazi (1980) *Harems*. Paris: Editions du Chêne.
Dorsky, Susan (1986) *Women of 'Amran: A Middle East Ethnographic Study*. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.
Douglas, Mary (1970) 'Heathen Darkness, Modern Piety,' *New Society* 12 (March).
Douglas, Mary (1973a) 'Formal Correspondences,' in Mary Douglas (ed.), *Rules and Meaning: The Anthropology of Everyday Knowledge*, p. 249. New York: Penguin Books.
Douglas, Mary, Editor (1973b) *Rules and Meaning: The Anthropology of Everyday Knowledge*. New York: Penguin Books.
Doumato, Eleanor Abdella (1995) 'Seclusion,' in John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (4 Vols.), pp. 19–20. New York: Oxford University Press.
Dransart, Penny (1992) 'Pachamama: The Inka Earth Mother of the Long Sweeping Garment,' in R. Barnes and Joanne B. Eicher (eds), *Dress and Gender: Making and Meaning in Cultural Contexts*, pp. 145–63. Providence, RI and Oxford: Berg.
Driver, G. and John C. Miles, Editors (1935) *The Assyrian Laws*, trans. G. Driver and John C. Miles. Oxford: Clarendon Press.
Durkheim, E. and M. Mauss (1963 [1903, first published in France 1901–2]) *Primitive Classification*, trans. R. Needham. London: Cohen and West.
Early, Evelyn A. (1993) *Baladi Women of Cairo: Playing with an Egg and a Stone*. Boulder and London: Lynne Rienner Publisher.
Eicher, Joanne B. (1995a) 'Introduction: Dress as Expression of Ethnic Identity,' in Joanne B Eicher (ed.), *Dress and Ethnicity: Change Across Space and Time*, pp. 1–5. Oxford and Washington, DC: Berg.
Eicher, Joanne B., Editor (1995b) *Dress and Ethnicity: Change Across Space and*

Time. Ethnic Identities Series. Oxford and Washington, DC: Berg.
Eicher, Joanne, B. and M. E. Roach-Higgins (1992) 'Definition and Classification of Dress: Implications for Analysis of Gender Roles,' in Ruth Barnes and Joanne B. Eicher (eds), *Dress and Gender: Making and Meaning*, pp. 8–28. Providence, RI and Oxford: Berg.
Eicher, Joanne B. and Barbara Sumberg (1995) 'World Fashion, Ethnic, and National Dress,' in Joanne B. Eicher (ed.), *Dress and Ethnicity*, pp. 295–306. Oxford: Berg.
El Guindi, Fadwa (1980) 'Religious Revival and Islamic Survival in Egypt,' *International Insight* 1(2): 6–10.
El Guindi, Fadwa (1981a) 'Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement,' *Social Problems* 28(4): 465–85.
El Güindi, Fadwa (1981b) 'Is There An Islamic Alternative? The Case of Egypt's Contemporary Islamic Movement,' *Middle East Insight* 1(4): 19–24.
El Guindi, Fadwa (1981c) 'Religious Revival and Islamic Survival in Egypt (Reprinted),' *Middle East Insight* 2(1): 31–6.
El Guindi, Fadwa (1982a) 'From Consciousness to Activism: Dynamics of the Islamic Movement,' American Research Center Lecture Series. Cairo: ARCE Office.
El Guindi, Fadwa (1982b) 'The Killing of Sadat And After: A Current Assessment of Egypt's Islamic Movement,' *Middle East Insight* 2(5): 20–27.
El Guindi, Fadwa (1982c) 'Die Ruckkehr zum Schleier: Vom unaufhaltsamen Sieges-zug eins konservativen Symbols. Nahost in Flammen,' *Der Monat* (285): 165–78.
El Guindi, Fadwa (1982d) 'Reveal and Conceal: Dynamics of Dress in Egypt,' *Fullbright (Cairo) Newsletter*.
El Guindi, Fadwa (1983) 'Veiled Activism: Egyptian Women in the Contemporary Islamic Movement,' *Peuples Méditerranéans (Femmes de la Méditerranée)* (22–3): 79–89.
El Guindi, Fadwa (1984) 'Veiled Activism: Egyptian Women in the Islamic Movement (Reprinted),' *Egypt Then and Now* II(1): 21–5.
El Guindi, Fadwa (1985a) 'The Sacred Divide,' paper presented at Middle East Studies Association Annual Meeting, New Orleans.
El Guindi, Fadwa (1985b) 'The Status of Women in Bahrain: Social and Cultural Considerations,' in J. Nugent and T. Thomas (eds), *Bahrain and the Gulf*, pp. 75–95. Sydney: Croom Helm.
El Guindi, Fadwa (1986a) 'The Mood in Egypt: Summer Heat or Revolution?' *Middle East Insight* 4(4 and 5): 30–9.
El Guindi, Fadwa (1986b) 'The Egyptian Woman: Trends Today, Alternatives Tomorrow,' in Lynne B. Iglitzin and Ruth Ross (eds), *Women in the World, 1975–1985: The Women's Decade*, pp. 225–42. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.
El Guindi, Fadwa (1986c) *The Myth of Ritual: Native Ethnography of Zapotec Life-Crisis Ritual*. Tucson, AZ: University of Arizona Press.
El Guindi, Fadwa (1987) 'Das islamische Kleid "al-hidschab,"' in G. Volger, K. V. Welck and K. Hackstein (eds), *Pracht und Geheimnis: Kleidung und Schmuck aus Palatina und Jordanie*, pp. 164–67. Köln: Rautenstrauch-Joest-Museum der Stadt Köln.

El Guindi, Fadwa (1991a) 'Images of Domination, Voices of Control,' *International Documentary: Journal of Nonfiction Film and Video*, Spring.

El Guindi, Fadwa (1991b) 'War "Game" Casts Iraqis as Losers,' *Media and Values*, Fall.

El Guindi, Fadwa (1992a) 'Feminism Comes of Age in Islam,' *Los Angeles Times (Op-Ed)*.

El Guindi, Fadwa (1992b) 'Distorted View Shrouds Image of Muslim Women (Op-Ed),' *The Atlanta Journal/The Atlanta Constitution (Sunday Edition)*.

El Guindi, Fadwa (1992c) 'Waging War On Civilization: Report on the Archeology of Mesopotamia,' in Ramsey Clark (ed.), *War Crimes: A Report on United States War Crimes Against Iraq*. Washington DC: Maisonneuve Press.

El Guindi, Fadwa (1993a) 'Charting Content, Freezing Structure: A Methodological Base for Visual Ethnography,' in Jack R. Rollwagen (ed.), *Anthropological Film and Video in the 1990s*, pp. 11–36. Brockport, NY: The Institute, Inc.

El Guindi, Fadwa (1993b) 'Mubarak Should Call an Election and Step Aside (Op-Ed),' *Los Angeles Times*.

El Guindi, Fadwa (1995a) 'Feminism Comes of Age in Islam,' in S. Sabbagh (ed.), *Arab Women: Between Defiance and Restraint*, pp. 159–61. New York: Olive Branch Press.

El Guindi, Fadwa (1995b) 'Hijab,' in John Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (4 Vols.), pp. 108–11. Oxford: Oxford University Press.

El Guindi, Fadwa (1995c) 'Mawlid,' in John Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (4 Vols.), pp. 78–82. Oxford: Oxford University Press.

El Guindi, Fadwa (1995d) 'Voice of Islam, Experience of Muslims: The Television Series, Review of Living,' *Anthropology Today* 11(1): 24–6.

El Guindi, Fadwa (1996a) 'Feminism Comes of Age in Islam,' in S. Sabbagh (ed.), *Arab Women: Between Defiance and Restraint*, pp. 159–61. New York: Olive Branch Press.

El Guindi, Fadwa (1996b) *Film Study Guide: Egyptian Celebration of Life Series – El Sebou'*. Los Angeles: El Nil Research.

El Guindi, Fadwa (1997) 'Islamic Identity and Resistance,' Middle East Institute Annual Conference. National Press Club, Washington DC, Friday, 3 October .

El Guindi, Fadwa (1998a) 'Gender in Islamic Activism: The Case of Egypt,' McLean, Virginia, 21 May.

El Guindi, Fadwa (1998b) 'UN Should Act to Protect Muslim Women,' *Newsday*, Monday, 13 April, A29.

El Guindi, Fadwa (1998c) 'From Pictorializing to Visual Anthropology,' in H. Bernard Russell (ed.), *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, pp. 459–512. Walnut Creek, CA: Altamira Press, Sage Publications.

Ellis, H. H. (1897) *Studies in the Psychology of Sex*. London: Society of Psychological Research.

El-Messiri, Sawsan (1978) 'Self Images of Traditional Urban Women in Cairo,' in

L. Beck and N. Keddie (eds), *Women in Muslim Society*, pp. 522–57. Cambridge, MA: Harvard University Press.
El Saadawi, Nawal (1980) *The Hidden Face of Eve*, trans. Sherif Hetata. London: Zed Press.
Ellis, H. H. (1897) *Studies in the Psychology of Sex*. London: Society of Psychological Research.
Fanon, Frantz (1967) *A Dying Colonialism*, trans. Haakon Chevalier. New York: Grove Press.
Faris, James C. (1972) *Nuba Personal Art*, Art and Society Series. London: Duckworth.
Fawwaz, Zainab (1896) *Kitab Al-Durr al-ManthHur fi Tabaqat Rabbat al-Khudur*. Cairo.
Ferguson, Francis (1966) 'Myth and the Literary Scruple,' in John B. Vickery (ed.), *Myth and Literature*. Lincoln, NB: University of Nebraska Press.
Fernea, Elizabeth W. (1965) *Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village*. Garden City, NY: Doubleday, Anchor Books.
Fernea, Elizabeth W. (1981) 'An Early Ethnographer of Middle Eastern Women: Lady Mary Wortley Montagu (1689–1762),' *Journal of Near Eastern Studies* 40(4), October: 329–38.
Fernea, Elizabeth W. and Basima Q. Bezirgan (1977) 'Huda Sha'rawi: Founder of the Egyptian Women's Movement,' in Elizabeth W. Fernea and Basima Q. Bezirgan (eds), *Middle Eastern Muslim Women Speak*, pp. 193–200. Austin, TX and London: University of Texas Press.
Fernea, Elizabeth W. and Robert A. Fernea (1979) 'A Look Behind the Veil,' *Human Nature* 2: 68–77.
Forget, Nelly (1962) 'Attitudes towards Work by Women in Morocco,' *International Social Science Journal* 14(1): 92–124.
Foucault, Michel (1980) *The History of Sexuality*. New York: Vintage - Random House.
Fowler, Orson (1898) *Intemperance and Tight-Lacing*. Manchester: J. Heywood.
Garnett, Mrs M. J. (1896) *Turkish Life in Town and Country*. London: G. P. Putnam's Sons.
Garnett, Mrs. M. J. (1909) *The Turkish People*. London: Methuen and Co..
Gaudio, Attilio and Renée Pelletier (1980) *Femmes d'Islam Ou Le Sexe Interdit*. Paris: Denoïl/Gonthier.
Geertz, Clifford (1968) *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
Ghazali, Zaynab al- (1977) *Ayam min Hayati (Days from My Life) (Arabic)*. Cairo and Beirut: Dar al-Shuruq.
Gilsenan, Michael (1982) *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World*. New York: Pantheon Books.
Glob, P. V. (1954) 'Bahrain, oen med de hundrede tusinds gravhoje (Bahrain – Island of the Hundred Thousand Burial Mounds,' *KUML*.
Glob, P. V. (1959) 'Arkaeologiske undersagelser i fire arabiske stater (Archeological

Investigations in Four Arab States),' *KUML*.

Goffman, E. (1951) 'Symbols of Class Status,' *British Journal of Sociology* 2: 294–304.

Goffman, E. (1971) *Relations in Public, Microstudies of the Public Order*. New York: Harper and Row.

Goitein, S. D. (1967) *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza* (5 vols.), Vol. I, *Economic Foundations*. Berkeley, CA: University of California Press.

Goitein, S. D. (1978) *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza* (5 vols), Vol. III, *The Family*. Berkeley, CA: University of California Press.

Goitein, S. D. (1983) *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza* (5 vols.), Vol. IV, *Daily Life*. Berkeley, CA: University of California Press.

Goldschmidt, A. Jr. (1983) A Concise History of the Middle East. Boulder, CO: Westview Press.

Goodwin, Godfrey (1996) 'Introduction', in Bon, Ottaviano, *The Sultan's Seraglio: An Intimate Portrait of Life at the Ottoman Court (From the Seventeenth-Century Edition of John Withers)*, pp. 11–19. London: Saqi Books.

Goodwin, Godfrey (1997) *The Private World of Ottoman Women*. London: Saqi Books.

Gordon, David (1962) *North Africa's French Legacy, 1954–1962*. Harvard Middle East Monograph Series. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gordon, David C. (1968) *Women of Algeria: an Essay on Change*. Harvard Middle Eastern Monograph Series. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gordon, Lady Lucie Duff (1969) *Letters from Egypt (1862–1869)*. London: Routledge and Kegan Paul.

Graham-Brown, Sarah (1988) *Images of Women: The Portrayal of Women in Photography of the Middle East, 1860–1950*. London: Quartet Books.

Haddad, Yvonne Y. (1983) 'Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival,' in John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, pp. 67–98. New York and Oxford: Oxford University Press.

Haji, Abu 'Abdullah al-'Abdari Ibn al-, Author (1929) *Al-Madkhal* (4 vols.). Cairo: Al-Matba'a Al-Misriyya.

Haji, Abu 'Abdullah al-'Abdari Ibn al- (1960) *Al-Madkhal*, Vol. 1. Cairo: Sharikat Maktabat wa-Matba'at Mustapha al-Babi al-Halabi wa-Awladih.

Hall, E. T. (1959) *The Silent Language*. New York: Doubleday.

Hall, G. Stanley (1898) 'Some Aspects of the Early Sense of Self,' *American Journal of Psychology*.

Halsband, Robert (1956) *The Life of Lady Mary Wortley Montagu*. Oxford.

Halsband, Robert, Editor (1965a) *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu* (2 Vols). Oxford: Clarendon Press.

Halsband, Robert (1965b) 'Preface,' in Robert Halsband (ed.), *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, (2 Vols), pp. i–vii. Oxford: Clarendon Press.

Hamdi, 'Abd al-Hamid (1915) 'al-Sufur (Unveiling),' *al-Sufur*, 21 May, 1–2.
Hamdy, Ahmad Mahmoud (1959) *Beautification Tools in Museum of Islamic Art*. Cairo: The Museum.
Hammami, Rema (1990) 'Women, the Hijab and the Intifada,' *Middle East Report (164/165)* 20(3 and 4), May–June/July–August: 24–28.
Hamza, Kariman (1981) *Rihlati min al-Sufur ilal-Hijab (My Journey from Exposure to Modesty)*. C.iro: Dar al-I'tisam.
Hanna, Nelly (1991) *Habiter au Caire*. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.
Hansen, Henry Harald (1961) 'The Pattern of Women's Seclusion and Veiling in a Shi'a Village,' *Folk* 3: 23–42.
Hansen, Henry Harald (1967) *Investigations in a Shi'a Village in Bahrain*. Copenhagen: The National Museum of Denmark.
Harb, Tal'at (1899 [1905]) *Tarbiyet al-Mar'a wa al-hijab (Socialization of Women and the Veil)*. Cairo: Matba'at al-Manar.
Harb, Tal'at (1901) *Fasl al-Khitab fi al-Mar'ah wa al-hijab (The Last Word on the Woman and the Veil)*. Cairo: Matba'at al-Manar.
Harlow, Barbara (1986) 'Introduction,' in *The Colonial Harem*, pp. ix–xxii. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Hasib, Laila (1996) ' Exotic western view of Muslim women,' http: //www.malaysia.net/muslimedia/, Multimedia International, 30 June.
Heikal, Mohamed (1975) *The Road to Ramadan*. New York: Quadrangle/The New York Times Book Co.
Hertz, R. (1973 [originally in French 1909]) *The Pre-eminence of the Right Hand* (originalay "Death and the Right Hand'), trans. And ed. R. Needham. London: Cohen and West.
Herzfeld, M. (1980) 'Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems,' *Man*15: 339–51.
Herzfeld, M. (1987) *Anthropology Through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
Higgins, Patricia J. (1985) 'Women in the Islamic Republic of Iran: Legal, Social and Ideological Changes,' *Signs* 10(3): 477–94.
Hirschon, R. (1981) 'Essential Objects and the Sacred: Interior and Exterior Space in an Urban Greek Locality,' in Shirley Ardener (ed.), *Women and Space: Ground Rules and Social Maps*. London: Croom Helm.
Hirschon, R. (1993) 'Open Body/Closed Space: The Transformation of Female Sexuality,' in S. Ardener (ed.), *Defining Females: The Nature of Women in Society*, pp. 51–72. Oxford: Berg.
Hitchcock, J. and L. Minturn (1963) 'The Rajputs of Khalapur, India,' in B. Whiting (ed.), *Six Cultures*. New York: John Wiley.
Hoffman-Ladd, Valerie J. (1987) 'Polemics on the Modesty and Segregation of Women in Contemporary Egypt,' *International Journal of Middle East Studies* 19(1), February: 23–50.
Hoffman-Ladd, Valerie J. (1995) 'Zaynab Al-Ghazali,' in John L. Esposito (ed.),

The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, Vol. 2. New York and Oxford: Oxford University Press.

Hoodfar, Homa (1991) 'Return to the Veil: Personal Strategy and Public Participation in Egypt,' in Nanneke Edclift and M. Thea Sinclair (eds), *Working Women: International Perspectives on Laour and Gender Ideology*, pp. 104–24. London and New York: Routledge.

Ibn Khaldun, Abdul Rahman (1867–1868) *Kitab al-'Ibar*, ed. Shaikh Nasr af Hurini, 7 vols, Cairo: Bulaq.

Ibn Khaldun, Abdul Rahman (1958) *The Muqaddimah: An Introduction to History* (3 vols), Vol. 2, trans. Franz Rosenthal. Bollingen Series XLIII. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Ibn Manzur (1883–1890) *Lisan al-Arab*. Cairo: Bulaq.

Ibn Sa'd (1905–1928) *Kitabu't-Tabaqat al-Kabir*. Leiden: Brill.

Ibrahim, Saad Eddin (1980) 'Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Notes and Preliminary Findings,' *International Journal of Middle East Studies* 12(4): 426–44.

Ibrahim, Saad Eddin (1982) 'The Islamic Alternative in Egypt: the Muslim Brotherhood and Sadat,' *Arab Studies Quarterly* 4(1 and 2).

Idlibi, Ulfat al- (1988) 'The Women's Baths,' trans. Michel G. Azrak, in Michel B. Azrak and M. J. L. Young (eds), *Modern Syrian Short Stories*, pp. 19–27. Washington DC: Three Continents Press.

Imarah, Muhammad, Editor (1976) *Al-a'mal al-Kamilah li-Qasim Amin (Complete Works of Qasim Amin)*, pp. 11–366. Beirut: al-Mu'assasa al-'Arabiyya lil-Dirasat wal-Nashr.

Jabarti, Abd al-Rahman al- (1882) *Ajaib al-Athar fi-l tarajim wa-l Akhbar*, 4 vols. Cairo: Lajnat al-Bayan al-'Arabi.

Jacobson, D. (1970) 'Hidden Faces: Hindu and Muslim Purdah in a Central Indian Village,' Dissertation, Columbia University, New York.

Jennings, Anne M. (1995) *The Nubians of West Aswan: Village Women in the Midst of Change*, Women & Change in The Developing World. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.

Jubouri, Yahia (al-) (1989) *Arab Clothes in Pre-Islamic Poetry: A Descriptive Dictionary of Arab Garments*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.

Jullian, Philippe (1977) *Les Orientalistes*. Paris: Office du Livre.

Kahf, Mohja (1998) 'Huda Sha'rawi's Mudhakkirati: The Memoirs of the First Lady of Arab Modernity,' *Arab Studies Quarterly* 20(1), Winter: 53–82.

Kanafani, Aida S. (1983) *Aesthetics and Ritual in the United Arab Emirates: The Anthropology of Food and Personal Adornment among Arabian Women*. Beirut, Lebanon and Syracuse, New York: American University of Beirut and Syracuse University Press.

Kaplan, Daile (1984) 'Enlightened Women in Darkened Lands – A Lantern Slide Lecture,' *Studies in Visual Communication* 10(1), Winter: 61–77.

Khalidi, 'Anbara Salam al- (1978) *Jawla fil-Thikrayat bayna Lubnan wa-Falastin (A Journey into Memories From Lebanon to Palestine)*. Beirut: Dar al-Nahar.

Khuri, Fuad I. (1980) *Tribe and State in Bahrain*. Chicago: University of Chicago Press.

Kimball, Michelle R. and Barbara R. von Schlegell, Editors (1997) *Muslim Women Throughout The World: A Bibliography*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.

Kramer, S. N. (1961) *Sumerian Mythology*. New York: Harper Torchbooks.

Kroeber, A. L. (1919) 'On the Principle of Order in Civilization as Exemplified by Changes in Fa hion,' *American Anthropologist* 21, July: 235–63.

Kroeber, A. L. (1957) *Style and Civilization*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Kroeber, A. L. and J. Richardson (1940) 'Three Centuries of Women's Dress Fashions: A Quantitative Analysis,' *Anthropological Records* 5(2): 111–53.

Kunzle, David (1977) 'Dress Reform as Antifeminism: A Response to Helene E. Roberts's "The Exquisite Slave: The Role of Clothes in the Making of the Victorian Woman",' *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 2(3): 570–9.

Lancaster, William (1981) *The Rwala Bedouin Today*, Changing Cultures. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Lane, Edward W. (1883) *Arabic–English Lexicon*. Cambridge, MA: The Islamic Texts Sociey.

Lane, Edward W. (1923) *Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London: Dent.

Laroui, Abdallah (1977) *The History of the Maghrib: An Interpretive Essay* (trans. Ralph Mannheim). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Lerner, Gerda (1986) *The Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press.

Lewis, O. (1956) *Village Life in Northern India*. New York: Vintage Books.

Lhote, Henri (1955) *Les Touaregs du Hoggar*. Paris: Payot.

Lichtenstadter, Ilse (1935) *Women in the 'Aiyam al-'Arab: A Study of Female Life During Warfare in Preislamic Arabia*. London: Royal Asiatic Society.

Lindisfarne-Tapper, N. and Bruce Ingham, Editors (1997a) *Languages of Dress in the Middle East*. London: Curzon with The Centre of Near and Middle Eastern Studies, SOAS.

Lindisfarne-Tapper, N., and Bruce Ingham (1997b) 'Approaches to the Study of Dress in the Middle East,' in N. Lindisfarne-Tapper and Bruce Ingham (eds), *Languages of Dress in the Middle East*, pp. 1–39. London: Curzon with The Centre of Near and Middle Eastern Studies, SOAS.

Lucas, P. and Jean-Claude Vatin (1975) *L'Algerie des Anthropologues*. Paris: Maspero.

Mabro, Judy (1991) *Veiled Half-Truths: Western Travellers' Perceptions of Middle Eastern Women*, London: I. B. Tauris.

MacLeod, A. E. (1993) *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling and Change in Cairo*. New York: Columbia University Press.

Maimonides (1965) *Mishneh Torah: The Book of Adoration*, trans. Moses Hyamson. Jerusalem: Boys Town Jerusalem Publishers.

Makhlouf, Carla (1979) *Changing Veils: Women and Modernisation in North Yemen*. Austin, TX: University of Texas Press.

Maqrizi, Ahmad ibn 'Ali al- (1972 [1934[]) *As-Suluk fi Ma'rifat Duwal al-Muluk*. Bulaq: al-Mabu'at al-Mairiyah.

Marçais, W. (1928) 'L'islamisme et la vie urbain,' *Communication, Comptes Rendus, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.*

Marsot, Afaf L. al-Sayyid (1978) 'The Revolutionary Gentlewomen in Egypt,' in L. Beck and N. Keddie (eds), *Women in the Muslim World*, pp. 261–76. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Marsot, Afaf L. al-Sayyid (1979) *Society and the Sexes in Medieval Islam*, ed. Afaf L. al-Sayyid Marsot. Malibu, CA: Undena Publications.

Maurel, Christian (1980) *L'Exotisme Colonial.* Paris: Laffont.

Mawdudi, Abu al-A'la al- (1972) *Purdah and the Status of Woman in Islam.* Lahore: Islamic Publications.

Mawdudi, Abu-al A'la al- (1985) *Al-Hijab.* Damascus: al-Dar al-Sa'udiyya.

Meek, Theophile J. (trans.) (1950) 'The Middle Assyrian Laws,' IN James B. Pritchard, (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, pp. 183–85. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Melman, Billie (1992, 1995) *Women's Orients: English Women and the Middle East, 1718–1918, Sexuality, Religion and Work.* Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Mernissi, Fatima (1975) *Beyond the Veil: Male–Female Dynamics in a Modern Muslim Society.* Cambridge, MA: Schenkman.

Mernissi, Fatima (1987) *The Veil and the Male Elite.* New York: Addison-Wesley.

Mernissi, Fatima (1993) *The Forgotten Queens of Islam*, English, trans. Mary Jo Lakeland (with the assistance of French Ministry of Culture). Cambridge, UK: Polity Press.

Mez, Adam (1937) *The Renaissance of Islam*, Trans. Salahuddin Khuda Bakhsh. Patna, India: The Jubilee Printing and Publishing House.

Mez, Adam (1947) *Al-Hadara Al-Islamiyya Fi'L-Qarn Al-Rabi' Al-Hijri (Islamic Civilization in the Fourth Century of the Hijria)*, Trans. Muhammad Abdul Hadi Abu-Rida. Cairo.

Microsoft® '95 Bookshelf 1983–1995. Microsoft Corporation.

Microsoft® Encarta® 98 Encyclopedia 1993–1997. Microsoft Corporation.

Milani, Farzaneh (1992) *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers.* Syracuse: NY: Syracuse University Press.

Miller, Arthur (1998) 'Opinioins'. *The Daily News*, 16 Oct. 1998.

Minces, Juliette (1978) 'Women in Algeria,' in L. Beck and N. Keddie (eds), *Women in the Muslim World*, pp. 159–71. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Mir-Hosseini, Ziba (1996a) 'Women and Politics in Post-Khomeini Iran: Divorce, Veiling and Emergent Feminist Voices,' in Haleh Afshar (ed.), *Women and Politics in the Third World*, pp. 142–70. London and New York: Routledge.

Mir-Hosseini, Ziba (1996b) 'Stretching The Limits: A Feminist Reading of the Shari'a in Post-Khomeini Iran,' in Mai Yamani (ed.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, pp. 285–319. New York: New York University Press.

Mohanty, Chandra, Ann Russo and Lourdes Torres (eds), (1991) *Third World Women and the Politics of Feminism.* Bloomington, IN: Indiana University Press.

Mohsen, Safia Kassem (1967) 'Legal Status of Women Among the Awlad 'Ali,'

Anthropological Quarterly 40: 153–66.
Mohsen, Safia Kassem (1975) *Conflict and Law among Awlad 'Ali of the Western Desert*. Cairo: National Center for Social and Criminological Research.
Montagu, Lady Mary Wortley (1893) *The Letters and Works of Lady Mary Wortley Montagu*, new edn revised by W. Moy Thomas, 2 vols, ed. Lord Wharncliffe. London: Swan Sonnenschein.
Moore, Alexander (1992) *Cultural Anthropology: The Field Study of Human Beings*. San Diego, CA: Collegiate Press.
Moore, Henrietta L. (1986) *Space, Text and Gender*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
Moore, Henrietta L. (1988) *Feminism and Anthropology*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Morgan, Lewis Henry (1877) *Ancient Society*. New York: Holt.
Morsy, Soheir A. (1995) 'Review of "Writing Women's Worlds: Bedouin Stories" by Lila Abu-Lughod,' *American Ethnologist* 22(2): 424–5.
Murphy, Robert (1964) 'Social Distance and the Veil,' *American Anthropologist* 66(6, Part I), December: 1257–74.
Myers, James (1992) 'Nonmainstream Body Modification: Genital Piercing, Branding, Burning, and Cutting,' *Journal of Contemporary Ethnography: A Journal of Ethnographic Research* 21(3), October: 267–306.
Myntti, Cynthia (1997) 'Women in Cairo,' *American Anthropologist* 99(2), June: 394–5.
Nabarawi, Ceza al- (1979). Personal communication, Khartoum, Sudan, February.
Nader, Laura (1997) 'Controlling Processes: Tracing the Dynamic Components of Power,' *Current Anthropology* 38(5), December: 711–37.
Nagata, Judith (1984) *The Reflowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and Their Roots*. Vancouver: University of British Columbia Press.
Naggar, B. S. al- (1981) 'al-Mar'a wa-'Ilaqat al-Intaj fi Mujtama'at al-Khalij al-Taqlidiyya (The Woman and Production Relations in the Traditional Societies of the Gulf) (Arabic),' Second Regional Conference: Women in the Peninsula and the Gulf. Kuwait, March.
Najmabadi, Afsaneh (1993) 'Veiled Discourse – Unveiled Bodies,' *Feminist Studies* 19, Fall.
Nanda, Serena (1990) *Neither Man nor Woman: The Hijras of India*. Wadsworth Modern Anthropology Library. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company.
Nasif, Majd al-Din Hifni (1962) *Athar Bahithat al-Badiyah Malak Hifni Nasif: 1886–1918*. Cairo: Wizarat al-Thaqafah wa-al-Irshad al-Qawmi.
Nasif, Malak Hifni (1909) *Nisa'iyyat (Feminist Texts)*. Cairo: Al-Jarida Press.
Needham, Rodney (1969) *Structure and Sentiment*. Chicago: University of Chicago Press.
Needham, Rodney, Editor (1973) *Introduction to Right and Left, Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago: University of Chicago Press.
Needham, Rodney (1979) *Symbolic Classification*. Santa Monica, CA: Goodyear

Publishing.
Nelson, Cynthia (1974) 'Public and Private Politics: Women in the Middle Eastern World,' *American Ethnologist* 1: 551–63.
Nelson, Cynthia (1986) 'The Voices of Doria Shafik: Feminist Consciousness in Egypt 1940–1960,' *Feminist Issues* 6(2).
Nelson, Cynthia (1991) 'Old Wine, New Bottles: Reflections and Projections Concerning Research on Women in Middle Eastern Studies,' in Earl L. Sullivan and Jacqueline S. Ismail (eds), *The Contemporary Study of the Arab World*. Alberta: Alberta University Press.
Nelson, Cynthia (1996) *Doria Shafiq the Feminist: A Woman Apart*. Cairo: American University in Cairo Press.
Nelson, Cynthia and Virginia Olesen (1977a) 'Introduction,' *Catalyst* (10–11), Summer: 1–7.
Nelson, Cynthia and Virginia Olesen (1977b) 'Veil of Illusion: A Critique of the Concept of Equality in Western Feminist Thought,' *Catalyst* (10–11), Summer: 8–36.
Nicolaisen, Johannes (1961) 'Essai sur la religion et la magie touaregues,' *Folk* 3: 113–62.
Norton, J. (1997) 'Faith and Fashion in Turkey,' in N. Lindisfarne-Tapper and Bruce Ingham (eds), *Languages of Dress in the Middle East*, pp. 149–77. London: Curzon with The Centre of Near and Middle Eastern Studies, SOAS.
Olson, E. A. (1985) 'Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: "The Headscarf Dispute",' *Anthropological Quarterly* 58(4): 161–71.
Ong, Aihwa (1990) 'State versus Islam: Malay Families, Women's Bodies, and the Body Politica in Malaysia,' *American Ethnologist* 17: 258–76.
Pagels, Elaine H. (1988) *Adam, Eve, and the Serpent*. New York: Random House.
Papanek, H. (1973) 'Purdah: Separate Worlds and Symbolic Shelter,' *Comparative Studies in Society and History* 15(3): 289–325.
Penzer, N. M. (1936) *The Harem*. London: G. Harrap.
Peristiany, J. G., Editor (1966) *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Chicago: University of Chicago Press.
Pitt-Rivers, Julian A. (1954) *The People of the Sierra*. New York: Criterion Books.
Pitt-Rivers, Julian, Editor (1963) *Mediterranean Countrymen: Essays in Social Anthropology of the Mediterranean*. Paris: Mouton.
Pitt-Rivers, Julian A. (1965) 'Honour and Social Status,' in *Honour and Shame in the Mediterranean*. London: Weidenfeld & Nicolson.
Pitt-Rivers, Julian (1970) 'Women and Sanctuary in the Mediterranean,' in Jean Pouillon and Pierre Maranda (eds), *Echanges Et Communications: Mélanges Offerts à Claude Lévi-Strauss à L'Occasion de son 60ème Anniversaire* (2 vols), pp. 862–75. The Hague and Paris: Mouton.
Pomeroy, Sarah B. (1975) *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. New York: Schocken.
Pomeroy, Sarah B. (1984) *Women in Hellenistic Egypt: From Alexander to Cleopatra*. New York: Schocken Books.

Quataert, Donald (1997) 'Clothing Laws, State, And Society in the Ottoman Empire, 1720–1829,' *International Journal of Middle East Studies* 29: 403–25.

Qutb, Sayyid (1974) *Fi Thilal al-Qur'an [In the Shadow of the Qur'an]* (6 vols). Cairo: Dar al-Shuruq.

Qutb, Sayyid (1982) *Ma'alim fil Tariq (Milestones)*. Cairo and Beirut: Dar al-Shuruq.

Radcliffe-Brown, A. R. (1952) 'A further note on joking relations,' in A. R. Radcliffe-Brown (ed.), *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen and West.

Radwan, Zeinab 'Abdel Mejid (1982) *Thahirat al-hijab bayn al-jam'iyyat (The Phenomenon of the Hijab Among Islamic Groups) [Arabic]*. Cairo: Al-markaz al-qawmi lil-buhuth al-ijtima'iyya wal-jina'iyya (The National Center for Sociological and Criminological Research).

Rassam, Amal (1980) 'Women and Domestic Power,' *international Journal of Middle East Studies* 12(2).

Ratzel, F. (1896–1898) *History of Mankind*. London: Macmillan.

Raziq, Ahmad 'Abd ar- (1975) *al-Mar'a fi Misr al-Mamlukiyya (Women in Mamluk Egypt)*. al-Faggala: Dar al-Gil lil Tiba'a.

Reid, Donald Malcolm (1995) 'Al-Azhar,' in John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 1, *ABBA–FAMI*. New York and Oxford: Oxford University Press, pp. 168–71.

Reinhart, A. Kevin (1995) 'Haram,' in John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (4 vols), p. 101. New York: Oxford University Press.

Reiter, R. R., Editor (1975) *Toward an Anthropology of Women*. New York and London: Monthly Review Press.

Roach, M.E. (1979) 'The Social Symbolism of Women's Dress,' in Justine M. Cordwell and Ronald A Schwarz (eds), *The Fabrics of Culture: The Anthropology of Clothing and Adornment*, pp. 415–22. The Hague: Mouton Publishers.

Roach, M. E. and Joanne. B. Eicher (1965) *Dress, Adornment, and the Social Order*. New York: John Wiley.

Roach, M. E. and Joanne B. Eicher (1973) *The Visible Self: Perspectives on Dress*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Roach, M. E. and Joanne B. Eicher (1979) 'The Language of Personal Adornment,' in Justine M. Cordwell and Ronald A. Schwar (eds), *The Fabric of Culture: The Anthropology of Clothing and Adornment*, pp. 7–22. The Hague: Mouton Publishers.

Roach-Higgins, M. E. and Joanne B. Eicher (1992) 'Dress and Identity,' *Clothing and Textile Research Journal* 10(4): 1–8.

Robinson, D. (1976) 'Fashions in Shaving and Trimming of the Beard: The Men of the Illustrated London News, 1842–1972,' *American Journal of Sociology* 8, March: 1133–9.

Roche, Daniel (1994) *The Culture of Clothing: Dress and Fashion in the 'ancien regime,'* English, trans. Jean Birrell. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Rosaldo, M. Z. (1974) 'Woman, Culture,and Society: A Theoretical Overview,' in

M. Z. Rosaldo and L. Lamphere (eds), *Woman, Culture, and Society*, pp. 17–42. Stanford, CA: Stanford University Press.

Rubinstein, Ruth P. (1986) 'Color, Circumcision, Tattoos, and Scars,' in Michael R. Solomon (ed.), *The Psychology of Fashion*, pp. 243–54. Lexington, MA: Lexington Books, D. C. Heath and Company.

Rugh, A. B. (1986) *Reveal and Conceal: Dress in Contemporary Egypt*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Rumaihi, M. al- (1976) *Al-Bahrain: Mushkilat al-Taghayyur al-Siyasi wal-Ijtima'i (Bahrain: Problems of Political and Social Change)*. Beirut: Dar Ibn Khaldun.

Said, Edward W. (1978) *Orientalism*. New York: Vintage Books (Random House).

Sa'id, Aminah al- (1977) 'The Arab Woman and the Challenge of Society,' in Elizabeth W. Fernea and Basima Q. Bezirgan (eds), *Middle Eastern Muslim Women Speak*, pp. 373–90. Austin, TX and London: University of Texas Press.

Sandys, George (1905 [1619]) 'Relation of a Journey Begunne A.D. 1610,' in Samuel Purchas (ed.), *Purchas His Pilgrim: Microcosmus or, the Historie of Man*, p. 9: 347. London.

Sault, Nicole, Editor (1994) *Many Mirrors: Body Image and Social Relations*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Sayyid-Marsot, Afaf Lutfi al- (1995) *Women and Men in Late Eighteenth-Century Egypt*, Modern Middle East Series. Austin, TX: University of Texas Press.

Schweizer, Thomas (1998) 'Epistemology: The Nature and Validation of Anthropological Knowledge,' in H. Russell Bernard (ed.), *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, pp. 39–88. Walnut Creek, CA: Altamira Press (Sage Publications).

Sciama, Lidia (1993) 'The Problem of Privacy in Mediterranean Anthropology,' in Shirley Ardener (ed.), *Women and Space: Ground Rules and Social Maps*, pp. 87–111. Oxford and Providence, RI: Berg.

Seng, Y. and B. Wass (1995) 'Traditional Palestinian Wedding Dress as a Symbol of Nationalism,' in Joanne B. Eicher (ed.), *Dress and Ethnicity*, pp. 227–54. Oxford: Berg.

Shaarawi, Huda (1987) *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist (1879–1924)*, trans. Margot Badran. CUNY, New York: The Feminist Press.

Sha'rawi, Ḥuda (1981) *Huda Sharawi: Muthakkirat Ra'idat al-Mar'a al-Arabiyya al-Hadith (Memoirs of Huda Sharawi, leader of modern Arab women) (Introduction by Amina al-Said) (Arabic)*, Kitab al-Hilal, Silsila Shahriyya. Cairo: Dar al-Hilal.

Sharma, U. (1978) 'Women and Their Affines: The Veil as a Symbol of Separation,' *Man* 13: 218–33.

Sidque, Ni'mat (1975) *Al-Tabbaruj (Exhibitionist Display of Dress and Body)*. Cairo.

Smith, Jane I. and Yvonne Y. Haddad (1975) 'Women in the Afterlife: Islamic View as Seen from the Qur'an and Traditions,' *Journal of the American Academy of Religion* 43(1): 39–50.

Smith, Jane I. and Yvonne Y. Haddad (1982) 'Eve: Islamic Image of Woman,' *Women's Studies International Forum* 5(2): 135–44.

Spellberg, D. A. (1996) 'Writing the Unwritten Life of the Islamic Eve: Menstruation and the Demonization of Motherhood,' *International Journal of Middle East Studies* 28: 305–24.
Spencer, H. (1879) *The Principles of Sociology, Vol. II-1*. New York: D. Appleton and Company.
Stern, Gertrude (1939a) *Marriage in Early Islam*. London: Royal Asiatic Society.
Stern, Gertrude (1939b) 'The First Women Converts in Early Islam,' *Islamic Culture* 13(3).
Stillman, K. (1986) *The Encyclopedia of Islam*, Vol. V, *Libas: The Muslim West*, New Edition, ed. C.E. Bosworth, E. van Donzel and B. Lewis Pellat. Leiden: E. J. Brill.
Stowasser, Barbara F. (1984) 'The Status of Women in Early Islam,' in Freda Hussain (ed.), *Muslim Women*, pp. 11–43. London and Sydney: Croom Helm.
Stowasser, Barbara F. (1994) *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*. New York: Oxford University Press.
Strathern A. and M. Strathern (1971) *Self-Decoration in Mount Hagen*, Art and Society Series. Toronto: University of Toronto Press.
Tertullian (1869) *The Writings of Q. S. F. Tertullianus*. Edinburgh: Ante-Nicene Christian Library.
Thevenot, Jacques (1980) *Voyage du Levant*. Paris: Maspero.
Tylor, E. B. (1871 [1958]) *Primitive Culture*. New York: Harper.
Vercoutter, Jean (1965–7) 'La Femme en Egypte ancienne,' in Pierre Grimal (ed.), *Histoire Mondiale de la Femme* (4 vols). Paris: Nouvelle Librairie de France.
Verier, Michelle (1979) *Les Peintres Orientalistes*. Paris: Flammarion.
Wallace, Anthony F. C. (1956) 'Revitalization Movements,' *American Anthropologist* 58: 264–81.
Warhol, Robyn R. and Diane P. Herndl (eds), (1997) *Feminisms: An Anthology of Literary Theory and Criticism*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
Wazir, Jahan Karim (1992) *Women and Culture: Between Malay Adat and Islam*. Boulder, CO: Westview Press.
Weir, Shelágh (1989) *Palestinian Costume*. London: British Museum Publications.
Wellhausen, J. (1897) *Reste arabischen Heidentums*, 2nd edn. Berlin: G. Reimer.
Westermarck, E. (1922 (1891)) *The History of Human Marriage*, Vol.1. New York: The Allerton Book Company.
Westermarck, E. (1926) *Ritual and Belief in Morocco* (2 vols). London: Macmillan.
Whitehead, A. (1976) 'Sexual antagonism in Herefordshire,' in Allen S. Barker (ed.), *Dependence and Exploitation in Work and Marriage*. London: Longman.
Wikan, Unni (1977) 'Man Becomes Woman – Transsexualism in Oman as a Key to Gender Roles,' *Man* 12(3).
Wikan, Unni (1978) 'The Omani Xanith – a Third Gender Role?' *Man* 13(3).
Wikan, Unni (1982) *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
Wikan, Unni (1984) 'Shame and Honor: A Contestable Pair,' *Man* 19: 635–52.
Wikan, Unni (1996) *Tomorrow, God Willing: Self-Made Destinies in Cairo*. Chicago:

University of Chicago Press.

Williams, John Alden (1979) 'A Return to the Veil in Egypt,' *Middle East Review* XI (3): 49–54.

Williams, John Alden (1980) 'Veiling in Egypt as a Political and Social Phenomenon,' in John L. Esposito (ed.), *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, pp. 71–86. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Wilson, Arnold T. (1928) *The Persian Gulf*. London: Allen & Unwin.

Withers, Robert (1905 [1619]) 'The Grand Signior's Serraglio,' in Samuel Purchas (ed.), *Purchas His Pilgrim: Microcosmus or, the Historie of Man*, pp. 9–51. London.

Wolf, Eric R. (1951) 'The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam,' *Southwestern Journal of Anthropology* 7(4): 329–56.

Yalman, Nur O. (1963) 'On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar,' *Journal of the Royal Anthropological Institute* 93: 25–8.

Young, William C. (1993) 'The Ka'ba, Gender and the Rites of Pilgrimage,' *International Journal of Middle East Studies* 25: 285–300.

Young, William C. (1994) 'The Body Tamed: Tying and Tattooing among the Rashaayda Bedouin,' in Nicole Sault (ed.), *Many Mirrors: Body Image and Social Relations*, pp. 58–75. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Young, William C. (1996) *The Rashaayda Bedouin: Arab Pastoralists of Eastern Sudan*. Case Studies in Cultural Anthropology. Fort Worth, TX: Harcourt Brace College Publishers.

Youssef, Nadia Haggag (1974) *Women and Work in Developing Countries*. Berkeley, CA: Institute of International Studies.

Zainah, Anwar (1987) *Islamic Revivalism in Malaysia: Dakwah among the Students*. Pelaling Jaya, Malaysia: Pelanduk.

Zuhur, Sherifa (1992) *Revealing Reveiling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt*, SUNY Series in Middle Eastern Studies. Albany, NY: State University of New York Press.

Zuhur, Sherifa (1995) 'Dress,' in John Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, pp. 383–8. Oxford: Oxford University Press.

Films (and Theater) Cited

El Guindi, Fadwa (1986) *El Sebou': Egyptian Birth Ritual*. El Nil Research, 27'; 16mm; color.

El Guindi, Fadwa (1990) *El Moulid: Egyptian Religious Festival*. El Nil Research, 38'; 16mm; color.

El Guindi, Fadwa (1995) *Ghurbal*. El Nil Research, 30'; 16mm; color.

Fernea, Elizabeth W. (1982) *A Veiled Revolution*.

Kamal-Eldin, Tania (1995) *Covered: The Hejab in Cairo, Egypt*. Herway Productions, 25' color; video.

Zimmerman, Mary (1997) *The Arabian Nights*. Looking Glass Theater Company.

Reference Works

A Dictionary of Islam: (1885) 'Dress,' in T. Patrick Hughes (ed.), *A Dictionary of Islam*, pp. 92–9. Lahore: Premier Book House Publs. and Booksellers.

An Indonesian–English Dictionary, 3rd edn. (1989. ed. John M. Echols and Hassan Shadily, Ithaca, NY: Cornell University Press.

The American Heritage Dictionary (1994), ed. William Morris. Boston: Houghton Mifflin.

The Encyclopedia of Islam (1986) New Edition, Vol. 5, ed. C.E. Bosworth, E. van Donzel and B. Lewis, Pellat. Leiden: E. J. Brill.

The Holy Bible: Revised Standard Version (1952). New York: Thomas Nelson.

The New Columbia Encyclopedia (1975), ed. H. William and J. S. Levey Harris. New York: Columbia University Press.

Wehr, Hans (1994) *A Dictionary Of Modern Written Arabic: (Arabic–English)*. Milton Cowan. Ithaca, NY: Spoken Language Services.

المؤلفة في سطور:

فدوى الجندي

تعمل د. فدوى الجندي أستاذة لعلم الأنثروبولوجيا بجامعة قطر، ورئيسة لقسم العلوم الاجتماعية بكلية الآداب بجامعة قطر، كما عملت أستاذة مساعدة بجامعة سوذرن كاليفورنيا، وأستاذة زائرة بمركز الدراسات العربية المعاصرة، جامعة جورجتاون، ٢٠٠٤-٢٠٠٥.

تخرجت في الجامعة الأمريكية بالقاهرة، وحصلت على ليسانس العلوم السياسية ١٩٦٠. ثم حصلت على درجة الدكتوراه في الأنثروبولوجيا من جامعة تكساس بالولايات المتحدة، ١٩٧٢.

من أهم أبحاثها المنشورة:

By Noon Prayer: The Rhythm of Islam. Berg Publishers, 2008.

Veil: Modesty, Privacy, Resistance. Berg Publishers, 1999.

The Myth of Ritual: A Native's Ethnography of Zapotec Life-Crisis Rituals. Tucson, Arizona: University of Arizona Press, 1986.

Visual Anthropology: Essential Method and Theory. Altamira Press, Walnut Creek, California, 2004.

Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement. Social Problems 28(4): 465-485 (1981).

From Pictorializing to Visual Anthropology. In Handbook of Methods in Cultural Anthropology. H. Russell Bernard. editor. Altamira Press, Sage Publications, 459-511,1998.

وهي صاحبة الفضل في تطوير نهج الأنثروبولوجيا الوصفية للساكن الأصلي، وقد ألقت العديد من المحاضرات داخل الولايات المتحدة الأمريكية وخارجها، كما أنها عضو هيئة تحرير عدد من المجلات العلمية.

وهى أيضا مخرجة للأفلام الإثنوغرافية، **ومن أهم أفلامها:** السبوع: طقس ميلاد مصري (١٩٨٦)، وغربال (١٩٩٥)، والمولد: مهرجان ديني مصري (١٩٩٩).

المترجمة في سطور

سهام سنية عبد السلام

- طبيبة، وباحثة أنثروبولوجية، ومترجمة، وناقدة سينمائية، وممثلة
- حصلت على بكالوريوس الطب والجراحة ١٩٧٢، ثم دبلوم الدراسات العليا في الطب المهني وطب الصناعات ١٩٧٦، من كلية الطب- جامعة عين شمس.
- حصلت على الماجستير في الأنثروبولوجيا من الجامعة الأمريكية بالقاهرة ١٩٩٨.
- كما حصلت على دبلوم الدراسات العليا في النقد الفني ١٩٨٥ من أكاديمية الفنون، ودبلوم الدراسات العليا في الترجمة من جامعة القاهرة ٢٠٠٧.
- أتمت ورشة إعداد الممثل بمركز الإبداع الفني تحت إشراف المخرج خالد جلال في عام ٢٠٠٥، ومارست التمثيل المسرحي والسينمائي.
- عضو جمعية نقاد السينما المصريين.

من أهم أعمالها في الترجمة:

- حين يكون الداء في الدواء: دليل من إعداد الحركة الحية الدولية، قبرص، ١٩٩١

- برنامج بورتيدج للتربية المبكرة، الطبعة المعربة التجريبية ١٩٩٣.
على هواها .. نظرة فاحصة: أفلام تجريبية لمخرجات من النمسا، صندوق التنمية الثقافية ١٩٩٤.
- السينما العربية والإفريقية. تأليف روي آرمز وليزبيث مالكموس. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٣.
- الأدب والنسوية. بام موريس. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. ٢٠٠٣.
- صور ما بعد الكولونيالية: دراسات في أفلام شمال إفريقيا. روي آرمز. القاهرة: المركز القومي للترجمة ٢٠٠٨
- أس الشرور: عرض للتعصب، والأصولية واختلال موازين القوى بين الجنسين. تأليف: شارون ج. ميهاريس، وعلياء رافع، وراشيل فاليك، وجيني إيدا شيبر ٢٠١١.

أنثروبولوجيا الطعام والجسد: النوع، والمعنى، والقوة. تأليف: كارول م. كونيهان ٢٠١٢.

السينما الإفريقية في البلدان الواقعة شمال الصحراء الكبرى وجنوبها تأليف: روي آرمز ٢٠١١.

– دراسة النوع والعلوم الاجتماعية تأليف مجموعة من الباحثين تحرير د. هانيا شلقانى. مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠١٥.

علاوة على مجموعة كتب غير منشورة ومجموعة مقالات ترجمت للاستخدام الداخلي في معهد إعداد العاملين في مهنة تنمية قدرات المعاقين بمركز عين شمس للتأهيل التابع للهلال الأحمر الفلسطيني. ومجموعة مقالات لمجلة الثقافة العالمية الكويتية، ولجريدة الجزيرة السعودية، ولبعض

الجمعيات الأهلية المصرية. ولها كتابات ومقالات مترجمة في مجال السينما بنشرة عالم السينما، ومجلة الفن السابع، ودوريات أخرى متفرقة.

كما عملت بالترجمة الفورية والتتبعية من الإنجليزية إلى العربية ومن العربية إلى الإنجليزية بمركز عين شمس للتأهيل وبورش عمل ومؤتمرات لبعض الجمعيات الأهلية الأخرى.

عملت بالترجمة التتبعية والمنظورة مع مراسل جريدة ***The National*** في القاهرة، وهي جريدة تصدر في الإمارات العربية باللغة الإنجليزية (٢٠٠٩-٢٠١٢).

التصحيح اللغوى: أحمد عبد الفتـــاح

الإشراف الفنـــى: حــســـن كـــــامل